UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 05001243 4

Fr. Pustet,
New York & Cincinnati.

EX BIBLIOTHECA
Congregationis Sanctissimi
REDEMPTORIS
Ad Sanctum Patritium.
TORONTO, CAN.
Arm. B... No 89...
A.D.....

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

Die Lehre von der Heiligung

das ist

Gnade, Rechtfertigung, Gnadenwahl

im Sinne des katholischen Dogmas

dargestellt

von

Dr. J. H. Oswald,
Professor an der philosophisch-theologischen Lehranstalt zu Paderborn.

Mit Erlaubniß des hochw. bischöflichen Ordinariats.

Zweite unveränderte Auflage.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1873.

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO LIBRARY

LIBRARY

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Einleitung 1

Erster Abschnitt. Die Lehre von der Gnade im Allgemeinen.

1. Hauptstück. § 1. Begriff und Natur der Gnade Christi überhaupt; ihre Eintheilung 7
2. Hauptstück. § 2. Natur und Wesen der heiligmachenden Gnade . . 15
3. Hauptstück. § 3. Die Natur der wirklichen Gnade 29

Zweiter Abschnitt. Die Lehre von der Rechtfertigung.

1. Hauptstück. § 4. Begriff und Natur der Rechtfertigung 33
2. Hauptstück. § 5. Der Proceß der Rechtfertigung 58
3. Hauptstück. § 6. Lehrbestimmungen über die erlangte Gerechtigkeit . 88
4. Hauptstück. § 7. Früchte der erlangten Rechtfertigung: Die guten Werke und deren Verdienstlichkeit 100

Dritter Abschnitt. Die Lehre von der Gnade im Verhältnisse zur Heilswirkung des Menschen.

1. Hauptstück. § 8. Die Unverdienbarkeit oder Gratuität der Gnade . 121
2. Hauptstück. § 9. Die Nothwendigkeit der Gnade.
   a. Nothwendigkeit derselben und Tragweite ihres Wirkens im Stande des Unglaubens 134
   § 10. b. Die Gnade während des Rechtfertigungsprocesses in ihrer Nothwendigkeit und Tragweite . . . 154
   § 11. c. Die Nothwendigkeit des Gnadenbeistandes und seine Tragweite im Stande der Gerechtigkeit . . 163
3. Hauptstück. § 12. Gnade in innerem Verhältniß zur menschlichen Freiheit: wirksame und zureichende Gnade 173

Vierter Abschnitt. Die ungleiche Vertheilung der Gnade oder die Gnadenwahl.

1. Hauptstück. § 13. Die Ertheilung der zureichenden Gnade 196
2. Hauptstück. § 14. Die Ertheilung der wirksamen Gnade oder die Vorbestimmung 209

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

Vorwort zur ersten Auflage.

Hiermit übergebe ich dem Publikum meine schon vor mehr als vier Jahren in baldige Aussicht gestellte Lehre von der „Gnade und Rechtfertigung". Der lange Aufschub mag in den seitdem eingetretenen, wahrhaft erschütternden Ereignissen des öffentlichen Lebens, wenn nicht seine Entschuldigung, so doch seine Erklärung finden.

Das Schriftchen tritt ans Licht, ich darf schon sagen: „auf vieles Verlangen", und doch nicht ohne einige Beklommenheit seines Verfassers. Es ist mir nämlich nicht selten, besonders in Stunden trüben Kleinmuthes, das Bedenken aufgestiegen, ob gerade diese Partie der Dogmatik wohl meinem Genius so recht zusagen, ob daher das mir anvertraute Pfund geistigen Vermögens, die Wucht eines solchen Gegenstandes zu heben, ausreichen möchte. Doch zu Selbstbekenntnissen vor den Augen des Publikums, dessen unvorgreifliches Urtheil hierüber sowie über den Werth meiner Leistung überhaupt ich ohnehin bereitwillig anerkenne, erachte ich mich so wenig verpflichtet wie aufgelegt. Ich habe das Geständniß nur gethan, um die sehr ernst gemeinte Bemerkung anzuknüpfen, daß, wenn überhaupt meine dogmatischen Schriften vorzugsweise nur für Studirende und Solche, welche diesen in der theologisch-wissenschaftlichen Schätzung ungefähr gleichstehen, bestimmt sind, dies von vorliegendem Werkchen in erhöhtem Grade gelten soll. Anhängige, aus den Tiefen der Gnadenlehre entnommene Controversen der Gegenwart oder jüngsten Vergangenheit wird man, wenigstens geflissentlich, nicht erörtert finden. Mein Absehen war vielmehr darauf gerichtet, den Anfänger der Wissenschaft in dies dornenreiche Gebiet zuerst einzuführen, und in den Hauptrichtungen desselben zu orientiren. Erfüllt mein Schriftchen diese Aufgabe, so habe ich in der Sache des Lohnes genug.

Mehr als sonst wohl habe ich mich in diesem Werke einer kurzen Fassung und knapp gehaltenen Darstellung, welche alles nicht zur Sache Gehörige thunlichst ausscheidet, befliſſen. Ist daher auch der Umfang desselben nicht auf viele Bogen angewachsen, so hege ich dafür die Hoffnung, daß der Inhalt durch solche Kürze an Gediegenheit eher gewonnen als verloren hat: an Fleiß und Sorgfalt in der Bearbeitung habe ich es nicht fehlen lassen. Uebrigens wird der geneigte Leser meine ganze Manier, solche Stoffe zu behandeln, ich schmeichle mir vorzüglich nach ihrer bessern Seite, auch in vorliegender Abhandlung wiederfinden.

So möge denn auch dies Werkchen — in bewegter und erregter Zeit — seine Wanderschaft beginnen, Alle, die guten Willens zu ihm herantreten, willkommen heißen, und seinem Verfasser bei Vielen ein freundliches Angedenken erringen.

Paderborn, in der St. Liborii-Octav 1872.

H. G.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die guten Wünsche, mit welchen ich vor wenigen Monaten vorliegendes Schriftchen auf seine Wanderung entließ, haben sich in erfreulicher und selbst überraschender Weise verwirklicht. Schon in der nächsten Umgebung und an einzelnen größern Plätzen ward dasselbe alsbald so freundlich aufgenommen, daß eine allgemeine Versendung im Buchhandel so wenig wie eine öffentliche Ankündigung der ersten Auflage füglich stattfinden konnte. Durfte ich hieraus mit Freuden entnehmen, daß das Werkchen nach Inhalt und Form in den Kreisen, welche ich bei Ausarbeitung desselben vornehmlich im Auge hatte, Beifall gefunden, so konnte ich um so ruhiger dem Wunsche des Herrn Verlegers nachgeben, eine zweite unveränderte Auflage desselben zu veranstalten; eine unveränderte, weil, auch abgesehen von der Kürze der Zeit, welche eine eigentliche Durcharbeitung selbstredend nicht gestattete, für jede sachlich ein- und durchgreifende Aenderung vorerst das Urtheil der stimmberechtigten Kritik abgewartet werden sollte und mußte. Kommt es zu einer neuen Auflage, so wird Verfasser es sicherlich weder an eigenem Nachdenken noch an Berücksichtigung fremder Wünsche und Mahnungen gebrechen lassen.

Möge Gottes Segen das Büchlein auch bei seiner zweiten Ausfahrt, in weiterer Ferne und unter vielleicht minder freundlich Gesinnten, auf all seinen Wegen und Stegen immerdar gnädigst geleiten.

Gruß dem Leser.

Paderborn, am St. Andreas-Tage, 30. Nov. 1872.

H. G.

Einleitung.

1. Wird die Wiederherstellung der in Adam gefallenen Menschheit im weitern Verstande genommen, so umfaßt sie ein doppeltes Moment: sowohl die von Christo dem Herrn in den Tagen seines Fleisches, abschließlich durch seinen blutigen Sühnopfertod am Kreuze, objektiv vollbrachte Erlösung d. i. die Wiederherstellung des Menschengeschlechtes als solchen, welche Wiederherstellung zwar der Bestimmung und der Genüge nach auch die der einzelnen Glieder desselben ist, allein da der Begriff der Menschheit sich doch nur und erst in den einzelnen Menschen verwirklicht, noch nicht sofort und thatsächlich auch die Individuen erlöset, — als auch die subjektive Erlösung d. h. die Antheilnahme der Menschenindividuen an der objektiv vollbrachten Erlösung durch Zuwendung und Aneignung ihrer Früchte, wodurch dann die Wiederherstellung der Einzelnen vollends erzielt wird. Von dieser letzteren allein soll in dieser Schrift gehandelt werden. Sie heißt auch die Heiligung und wird als solche der objektiven Erlösung d. i. der Erlösung im engern Sinne gegenübergestellt. Es ist nicht dieses Ortes umständlich zu zeigen, daß und wie der Heiland Fürsorge getroffen hat, den einzelnen Menschen jene Antheilnahme an der Erlösung zu ermöglichen; es genüge hier zu bemerken, daß er zu diesem Behufe eine Heils- und Heiligungsanstalt — die Kirche — gestiftet hat, der er die Ausführung seiner erlösenden d. i. lehrenden, erziehenden und sühnenden Thätigkeit anvertraute, damit durch deren Vermittelung das von ihm errungene Heilsgut aller Einzelnen Gemeingut werde. Vgl. Sakr.-Lehre I. 3 f. u. 8 f.

2. Aber auch die Heiligung des Menschen selbst kommt hier nicht nach dem ganzen Umfange ihres Begriffs in Betracht. Vollzieht sich dieselbe nämlich in und mittels der Kirche, als der von Christo gegründeten Heilsanstalt, so muß an der Kirche selbst ihre innere

Seite, d. h. der in ihr waltende und als spiritus rector sie beseelende h. Geist, von der äußern in die Sichtbarkeit tretenden, d. h. von dem im Apostolat grundgelegten und im Priesterthum weitergeführten Leib der Kirche unterschieden werden. Allerdings wirken beide zur Heiligung des Menschen in geeinter Wirksamkeit: der h. Geist wirkt durch die sichtbaren Organe der Kirche, und diese wirken in der Kraft des heiligen Geistes. Allein ein Anderes ist doch das innere Wirken des h. Geistes, ein Anderes die äußere Vermittelung durch die sichtbare Kirche. Wird nun die Heiligung nach dieser Seite hin als solche, welche durch Vermittelung der sichtbaren Kirche zu geschehen hat, beschrieben, so gestaltet sie sich als Lehre von den kirchlichen Heiligungsmitteln, d. h. von den Sakramenten und den andern sich anschließenden Heilsmitteln des Opfers und der Sakramentalien. Vgl. Sakr.-Lehre I. 10 ff. Wird aber die Heiligung, abgesehen von der Vermittelung durch das Priesterthum der sichtbaren Kirche, als Werk des innerlich waltenden und wirkenden h. Geistes betrachtet und dargestellt, so ergibt sich die Heiligung im engern, in dieser Schrift allein aufgefaßten Sinne. Hier wird die Heiligung als ein Vorgang im Inneren des Menschen angesehen, herangebracht durch die vom h. Geiste gespendete Gnade Christi; wir sagen Gnade, da wir von der Lehre und der Erziehung, welche allerdings auch entfernter Weise zur Heiligung mitwirken, nur insofern Notiz zu nehmen haben, als diese sich dem Begriff der Gnade unterordnen.

3. Da es sich bei der Heiligung des Menschen in den meisten Fällen nicht um die Wiedererhebung des bloßen Erbsünders, sondern um Herstellung eines Solchen handelt, der durch aktuellen Mißbrauch seiner Freiheit in persönlicher Schuld die angeborene Sündhaftigkeit in sich bethätigt hat, so ist es sowohl durch die Natur der Sache, welche zur Ausgleichung offenbar eine persönliche Zurücknahme des in der Sünde gesetzten Mißbrauches der Freiheit erheischt, als auch durch den Begriff der heiligenden Gnade, welche für ihr Wirken im sündigen Menschen regelmäßig spontane Anknüpfungspunkte voraussetzt, es ist, sagen wir, angezeigt, daß in die Darstellung der göttlichen That der menschlichen Heiligung die ordnungsmäßig unerläßliche Mitthätigkeit des zu heiligenden Menschen aufgenommen werde. Die Dogmatik hat, obwohl sie vorwaltend die Heiligung als That Gottes betrachtet, dennoch wenigstens die Grundsätze der eventuell

erforderlichen Mitwirkung des Menschen und namentlich das Ineinandergreifen der beiden Faktoren des Heiligungsprozesses zu zeichnen, wenngleich sie das Detail der menschlichen Heilswirkung darzulegen ihrer Schwesterdisciplin, der Moraltheologie überläßt.

4. Die Heiligkeit (sanctitas, ἁγιοσύνη, קֹדֶשׁ)*) war sowohl in der anfänglich grundgelegten paradiesischen, als auch ist sie in der durch den Sündenfall der Stammeltern bedingten Heilsordnung des Menschen Ziel und Bestimmung: dort die zu bewahrende und zu bethatigende Heiligkeit, in welche der Schöpfer den urständischen Menschen durch freie Schöpfungsgnade versetzt hatte (Trident. Sitz. 5. Decr. 3), hier die durch die Erlösungsgnade Christi wieder zu erringende Heiligkeit. „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung", 1. Thess. 4, 3. Da es sich jedoch bei der in Adam gefallenen und in Christo wieder erloseten Menschheit um die Heiligung Solcher handelt, welche Sünder waren und sind, so wird die Heiligung hier alsbald zur Rechtfertigung (justificatio, δικαίωσις, צְדָקָה), d. i. zur Versetzung aus dem Stande des Ungerechten oder Sünders in den Stand eines Gerechten. Zwar tritt auch im Urstande neben der Heiligkeit als parallel die Gerechtigkeit auf (Trident. a. O.), allein von Rechtfertigung in prägnantem Sinne kann nicht dort, wo die Voraussetzung der Ungerechtigkeit oder der Sünde mangelt, sondern nur hier die Rede sein. Man zieht daher in der dogmatischen Darstellung der Heiligung den unter obwaltenden Verhältnissen den Gegenstand bestimmter zeichnenden Ausdruck „Rechtfertigung" vor. Zwar wird sich im Verlaufe der Darstellung zeigen, daß in der confessionellen Controverse zwischen Heiligung und Rechtfertigung, zwischen Heiligkeit und Gerechtigkeit eine akatholischer Seits behauptete Unterscheidung alle Beachtung verdient, allein

*) Die Ausdrücke heilig, sanctus, ἅγιος in den drei urverwandten Sprachen sind in ihrem Etymon sicher verschieden, und gehen daher von verschiedenen, wenn auch nahestehenden Urbegriffen aus. Während im deutschen Worte (vgl. Adj. heil d. i. ganz, unversehrt) das Merkmal des Unverletztseins etymologisch vorwaltet, scheint im lateinischen (vgl. sancire) das des gesetzlichen Nicht-verletzt-werden-dürfens, und im Griechischen (vgl. ἄζομαι) das der keuschen Lauterkeit, welche darauf Anspruch hat, nicht verletzt zu werden, das primum in conceptione gewesen zu sein. Zum griech. Begriffe der Lauterkeit stimmt auch wohl etymologisch das hebr. קָדַשׁ, in sofern קָדַשׁ absondern vom Schmutze, d. i. läutern, waschen bedeuten kann, und wohl ursprünglich bedeutet hat.

von vorn herein kann von uns nur der etwaige, auch im Sprachgebrauch begründete Unterschied beider Begriffe eingeräumt werden, daß man unter Heiligkeit einen höhern Stand der Gerechtigkeit, unter letzterer den Anfang der ersteren zu verstehen habe. So gefaßt ist die Heiligkeit erst Folge und Frucht der Rechtfertigung, und Heiligung ein Wachsthum in der bereits erlangten Gerechtigkeit. Jedenfalls fällt zunächst alles Gewicht auf die Heiligung, in sofern sie wirkliche Entsündigung d. h. Rechtfertigung ist. —

5. Diese Rechtfertigung nun also des sündigen Menschen mit allen an sie sich anschließenden Folgen geschieht in praesenti rerum ordine durch die Gnade Christi, sohin, wie oben angezeigt, durch die vom h. Geiste als rector ecclesiae zu spendende Gnade, welche der Erlöser Christus errungen und als objektives Heilsgut in der Kirche deponirt hat. In der Heiligungs- oder Rechtfertigungslehre ist demgemäß ein Doppeltes zu betrachten: einmal ist der Akt der Rechtfertigung in seiner Objektivität zu behandeln d. h. es ist aufzuzeigen, was in dem zu rechtfertigenden Menschen thatsächlich vor sich geht, indem er gerechtfertigt wird, und werden wir sehen, daß dieser Vorgang häufig genug einen ordentlichen Hergang oder Prozeß bildet mit mancherlei Stadien der Vorbereitung, des Zustandekommens und der Ausführung; dann aber auch ist zweitens die Natur der Wirksamkeit der Gnade Christi zu behandeln, welche den Prozeß einleitet, zu Stande bringt und ausführt, unter steter Berücksichtigung der menschlichen Mitwirkung durch den freien Willen. Es wird aber einerseits der Wichtigkeit des Gegenstandes angemessen sein, beiden Theilen eine kurze Analyse des Begriffes der Gnade und ihrer Natur überhaupt und der Gnade Christi insbesondere vorauszuschicken, da die so schwierige Lehre von der Gnade, ihrer Natur, Eintheilung u. dgl. erst bei der Gnade Christi ihr volles und genügendes Verständniß finden kann; so wie es andererseits wenigstens nicht ungehörig erscheinen kann, auf die Lehre von der Wirksamkeit der Gnade die nach dem Rathschlusse Gottes verschiedene Austheilung der Gnade d. h. die Gnadenwahl zur Darstellung zu bringen. So gewinnen wir für die in vorliegender Schrift zu behandelnde Lehre vom Werke der Heiligung vier Abschnitte: 1. die Lehre von der Gnade, 2. die Lehre von der Rechtfertigung, 3. die Lehre von der Wirksamkeit der Gnade bei der Rechtfertigung, 4. die Lehre von der Gnadenwahl oder von der Vorbestimmung.

6. Wie aus Vorstehendem zu entnehmen, wird die Gnade Gottes in Christo Jesu, die Gnade, welche uns rechtfertigt und heiligt, das Hauptthema dieser Abhandlung sein. „Gnade" ist ein bedeutsames, inhaltschweres Wort, Gnade ist das Stichwort der christlichen Dogmatik, Gnade und ihr ethisches Correlat die Demuth sind begrifflich die beiden Angeln, in welchen das ganze Christenthum nach seiner vollen theoretischen und praktischen Tragweite sich wendet. Man nehme die Begriffe von Gnade und Demuth aus der Theologie, und man hat ihr das christliche Specificum genommen; denn Gnade ist jener Begriff, welcher das in der Religion überhaupt und in der christlichen Religion insbesondere angesetzte Verhältniß des Schöpfers zum Geschöpfe nach dem absoluten Bestimmt- und Bedingtsein des letztern durch den erstern am treffendsten bezeichnet, darum ist auch „Gnade" theoretisch das allerreligiöseste, allerchristlichste Wort. — Es ist nicht gar schwer, die ganze Dogmatik, soweit sie vom Verhältnisse Gottes zu den Geschöpfen handelt, so aufzufassen, daß sie dem Gesammtumfange nach als Gnadenlehre erscheint. Wenn ich Kürze halber in lateinischer Form die Rubriken: de gratia originali, de gratia per peccatum amissa, de gratia per Jesum Christum recuperata, de gratiae per spiritum sanctum communicatione, de gratiae finali complemento sive de gloria ansetze, so weiß der gebildete Theologe, daß ich die hauptsächlichsten Traktate der positiven Theologie, abgesehen natürlich von der Gotteslehre an sich, gezeichnet habe. — Auf moralischem Gebiete entspricht der Gnade die Demuth; und wie bekanntlich die vorchristliche z. B. die klassische Welt der Griechen und Römer für die Demuth in christlichem Verstande keinen Ausdruck besaß, so fehlte ihr auch der Begriff der Gnade in christlicher Auffassung gänzlich.*) Der Gnade gegenüber steht das Recht. Wenn es nun auch nicht verpönt werden mag, in menschlichen Verhältnissen mitunter an das Recht zu appelliren, obschon doch auch hier in irdischen Verhältnissen die Charitophobie ein mißliches Zeichen der Zeit ist, da

*) Daß weder ταπεινότης noch humilitas im Sinne der Alten die christliche Demuth decken, ist eine Binsenwahrheit, die Jeder weiß; daß aber den Heiden auch von der Gnade in christlichem Verstande kaum eine Ahnung aufgegangen war, mögen einstweilen die bekannten Aussprüche von Cicero und Horaz verbürgen: Quis unquam dis gratias egit, quod vir bonus esset? und: Det Jupiter vitam, det opes; aequum animum mihi ipse parabo.

auch die irdische Ordnung der Dinge nicht im Rechte allein, sondern auch in der Gnade ihre Wurzeln treibt, so führt uns doch in unserem Verhältnisse zu Gott, dem gegenüber wir als Geschöpfe im Grunde rechtlos sind, nicht das Recht, sondern nur die Gnade zum Ziele. Umfassen wir also als Christen die Gnade Gottes mit aller Inbrunst des Herzens, so wollen wir uns auch der Lehre von der Gnade mit aller Liebe des Verstandes zuwenden, wie es denn auch sowohl nach den gegebenen Andeutungen ersichtlich als auch geschichtlich allgemein bekannt ist, daß die christliche Gnadenlehre zu den wichtigsten und schwierigsten Lehrstücken der Theologie gehört: die Geheimnisse der Gnadenlehre zu erspähen, ist eine staunenswerthe Summe von Scharfsinn und Gelehrsamkeit aufgeboten, aber auch kein Traktat der christlichen Religionswissenschaft zeigt der Fehlgriffe und geistigen Schiffbrüche so viele, als die Gnadenlehre. Insbesondere gehen wir an die Darstellung der Gnadenlehre in jener Gesinnung, welche im Menschen aus der Gnade Gottes entspringen und ihr antworten soll, in der Gesinnung der Demuth, ich meine der wissenschaftlichen Demuth, welche sich durch die Auktorität zu gern eines Bessern belehren läßt, um eigensinnig auf vorgefaßter Meinung zu bestehen, und sich nicht vermißt, das Unendliche mit dem Maßstabe subjektiven Wissens und Könnens auszumessen.

Erster Abschnitt.

Die Lehre von der Gnade im Allgemeinen.

1. Hauptstück.

Begriff und Natur der Gnade Christi überhaupt; ihre Eintheilung.

§ 1.

1. Vorerinnerung. — „Sie Alle (Juden und Heiden) haben gesündigt und entbehren des Ruhmes vor Gott, nun aber werden sie gerechtfertigt umsonst durch seine Gnade, durch die Erlosung, die da ist in Christo Jesu." Röm. 3, 23 u. 24. Indem der Apostel an dieser Stelle die Gnade Gottes, welche den Sünder rechtfertigt, als Frucht der Erlösung in Christo darstellt, faßt er den Ausdruck genau in dem Sinne, den wir für diese Abhandlung von der Heiligung suchen. Allein in der wissenschaftlichen Begriffsentwickelung werden wir um so mehr etwas weiter auszuholen uns veranlaßt sehen müssen, als der möglichst genau festzustellende Begriff durch den Vergleich mit verwandten, auch wohl an das Wort „Gnade" geknüpften Begriffen an Schärfe und Klarheit nur gewinnen kann. — Die dem deutschen Worte „Gnade" antwortenden biblisch-kirchlichen Ausdrücke חֵן, χάρις, gratia bezeichnen nach ursprünglichem, auf der Etymologie gegründetem Sprachgebrauch unterscheidbar ein Zweifaches, nämlich sowohl eine inhärirende Eigenschaft, als auch eine nach außen sich erstreckende Gesinnung; jene Eigenschaft kann als Anmuth, Schönheit, Liebreiz, diese Gesinnung als Gewogenheit, Huld, Geneigtheit bezeichnet werden.*) Die christlich-theologische Verwendung des Aus-

*) Die etymologische Verknüpfung beider Begriffe ist im Griechischen und Lateinischen wohl so zu fassen, daß die Gesinnung als leicht sich ergebende Folge

druckes geht lediglich von der zweiten Bedeutung, in welcher auch das deutsche Wort*) den erstgenannten zustimmt, aus. — Diese nach Außen auf einen Andern sich erstreckende Gunst kann nun weiterhin nach ihren auf einander folgenden Momenten dreifach näher bestimmt werden. Zunächst bezeichnet nämlich Gnade diese Gesinnung selbst, somit Wohlwollen und Gunst, wo dann zwei Merkmale als charakteristisch hervortreten: daß nämlich diese Gunst von einem Höhern ausgehe und einem Niedern sich zuwende, und daß diese Gunst wie auf der einen Seite frei, so auf der andern unverdient sei; es ist also sowohl das debitum einer- wie das meritum andererseits der Gegensatz dieser Gnade. Zweitens bezeichnet Gnade auch die aus solcher Gunstgesinnung hervorgehende, also frei und unverdient gespendete Wohlthat. Drittens endlich bezeichnet Gnade die aus solcher Gesinnung und solcher Wohlthat sich ergebende Zuständlichkeit in dem also Begnadigten selbst. Ein Beispiel für alle drei Begriffsmomente auf irdischem Gebiete: „Der König bleibt dem Manne in Gnaden gewogen; der König erzeigt demselben eine Gnade; er steht beim König in Gnaden."

---

der Eigenschaft genommen wird. Uebrigens mag im lat. gratia (vgl. gratus und gratiae) mehr das gefällig, im griech. χάρις (vgl. χαίρω) mehr das freudig Anmuthende hervorgehoben werden. Mit dem hebr. חֵן scheint es sich anders zu verhalten. Nach dem Genius dieser Sprache, die Kategorie zweier correlater Begriffe durch ein Wort auszudrücken (עָנָה bedeutet: ein Zwiegespräch anheben, und: antworten; חֶסֶד sowohl pietas des Menschen gegen Gott, als gratia Gottes gegen den Menschen; גָּמַל heißt sowohl tribuere als retribuere) möchte dasselbe sowohl die Geneigtheit des Höhern gegen den Niedern, als auch jene Bescheidenheit des Letztern, welche eine solche Gewogenheit hervorruft, von vorn herein bedeuten. Auch die freie Willkür im Gegensatz zum rechtlichen Entgelte scheint im Begriffe des Wortes scharf betont zu werden; vgl. חִנָּם im Sinne von umsonst, ohne Grund.

*) Nahe liegt es, „Gnade" vom goth. Verb nithan, nath, nêthum, was βοηθεῖν übersetzt, abzuleiten; dann wäre der Urbegriff des deutschen Wortes die Hülfeleistung, das auxilium gratiae. Allein sowohl der Umstand, daß Ulfilas für das bibl. χάρις ein ganz anderes Wort (ansts = Gunst) verwendet, als auch daß das Verb sonst nirgends in den germanischen Idiomen sich findet, und endlich daß die sonstigen deutschen Wortformen, ahd. nâth, mhd. genâde u. s. w. nicht völlig stimmen, macht doch diese Etymologie bedenklich. Vielleicht wird richtiger goth. nêhv = nahe herangezogen.

2. Begriffsbestimmung. — Nach biblischem Sprachgebrauche gilt der Ausdruck Gnade auch auf religiösem Gebiete, d. h. er wird von Gott in seinem Verhältnisse zu den Geschöpfen, insbesondere den Menschen verwendet, und zwar in allen drei zuletzt genannten Bedeutungen, so jedoch, daß die zweite und dritte zusammengefaßt werden, und also jene von Gott im Begnadigten hervorgebrachte Zuständlichkeit auch als eine Gabe desselben aufgefaßt wird. Ein Beispiel für die erste Bedeutung: Röm. 11, 5: „Die Ueberbleibsel wurden gerettet nach der Wahl seiner Gnade (ἐκλογὴ χάριτος, electio gratiae)." Für die andere Bedeutung: Joh. 1, 16: „Aus seiner Fülle entnehmen wir Alle Gnade um Gnade (χάριν ἀντὶ χάριτος, gratiam pro gratia)." — Als freie und unverdiente Gunstgesinnung Gottes heißt die Gnade dann die gratia *affectiva* oder increata, Gottes Gnädigkeit, als Wesensattribut Gottes im ersten Theile der Dogmatik zu behandeln; sie ist nur eine modifizirte Güte oder Barmherzigkeit oder Liebe. Dagegen die aus solcher Gunstgesinnung hervorgehende Wohlthat Gottes (ob sie eine bleibende oder vorübergehende sei, ist einstweilen noch nicht zu unterscheiden) heißt die gratia *effectiva* oder creata. Nur von dieser ist hier die Rede. Als Merkmal des zu suchenden Begriffes haben wir also bislang: gratia est donum Dei gratuitum (i. e. nec debitum, nec meritum).

Die freien und unverdienten, in Gottes Gnädigkeit gründenden Wohlthaten oder die Gnaden können sich auf einem doppelten Gebiete bewegen, dem der Natur oder der Uebernatur. Geht ihre Tendenz und Wirksamkeit auf das natürliche irdisch-zeitliche Leben des Menschen (um von anderen Geschöpfen, welche bei der Heiligung in Christo Jesu nicht in Betracht kommen, Umgang zu nehmen), so sind sie auch nur natürliche Gnaden Gottes. Dahin gehören unser Dasein selbst, dann Leben, Gesundheit, Geistesgaben u. dgl., Alles Gaben oder Gnaden Gottes des Schöpfers. Beabsichtigen sie aber höhere Zwecke, nämlich hienieden das höhere Leben der Seele in Gemeinschaft mit Gott (das consortium divinae naturae nach 2. Petr. 1, 4) und in letzter Instanz die übernatürliche Himmelsseligkeit in der Anschauung Gottes, dienen sie mit einem Worte der Heilswirkung (ordinantur ad finem supernaturalem, versantur in ordine ad vitam aeternam): so sind und heißen sie übernatürliche Gnaden. Der engere hier gültige theologische Sprachgebrauch faßt die letztern mit Ausschluß

der erstern so exclusiv als „Gnaden" auf, daß er das übernatürliche Gebiet geradezu als die Gnadenordnung bezeichnet, die Natur der Gnade gegenüberstellend. Nur solche Gnade ist also fortab hier gemeint: donum Dei gratuitum supernaturale.

Gilt dies für die Dogmatik überhaupt, so müssen wir hier in dem Traktat, welcher von der christlichen Heilswirkung und Heiligung handelt, noch weiter unterscheidend das Merkmal angeben, welches die Gnade Christi bestimmt. Jede effektive Gnade hat stets ihr Motiv in der affektiven, d. h. in der ewigen Güte und Liebe Gottes gegen seine Geschöpfe. Hat sie nun ihren Grund in dieser unmittelbar und allein, so heißt sie die Gnade des Schöpfers (gratia *creatoris*). Hat sie dagegen zwar ihren tiefsten Grund in derselben Güte Gottes, ihren nächsten und unmittelbaren aber im Verdienste Christi als des Heilandes, so heißt sie die Gnade des Erlösers (gratia *salvatoris*) oder Christi. Die uranfängliche Heilsordnung des Paradieses trieb ihre Wurzeln in der Gnade des Schöpfers; hier, wo wir es mit dem gefallenen aber wiederherzustellenden Menschen zu thun haben, waltet ausschließlich die Gnade des Erlösers. Daher ist zu obiger Definition gratia est donum Dei gratuitum supernaturale noch das Merkmal, propter Christum sive ex meritis Christi concessum beizufügen.

Da wir nun aber, wie schon Eingangs erinnert ward, die äußern Wohlthaten, welche uns Christus errungen hat, nämlich die Lehre und Erziehung in der christlichen Kirche, wenigstens, sofern sie blos äußerlich sind, von der Betrachtung ausschließen, so ist denn schließlich auch noch das Merkmal der Innerlichkeit oder das internum beizufügen. Demnach würde als Definition der Gnade schließlich hier formulirt werden können: gratia est donum Dei gratuitum supernaturale internum homini ex meritis Christi concessum.

Ist hiermit der Gnadenbegriff, wie er für die ganze Heiligungslehre gültig ist, festgestellt, so müssen wir für diese Abhandlung, in welcher wir die Heiligung als einen innern Vorgang und nicht die Vermittelung desselben durch die sichtbare Kirche betrachten, zu allerletzt noch eine Bestimmung beifügen, welche vom allgemeinen Gesichtspunkte der christlichen Heilslehre aus richtiger einen Eintheilungsgrund für die Gnade Christi abgeben würde. Es kann nämlich die Wohlthat der Gnade Christi zum Behufe der Heilswirkung oder Heiligung dessen gegeben werden, welchem diese Wohlthat thatsächlich von Gott zu-

gewendet wird, oder aber auch zum Zwecke der Heiligung Anderer, oder wenn zur Heiligung des Inhabers selbst, dann wenigstens unter veränderten Umständen. Wird die Gnade zur Heiligung Anderer verliehen, so heißt sie gratia *gratis data* (nach Matth. 10, 8: gratis accepistis. gratis date); für gewöhnlich heißen diese Gnadengaben die Charismen, als Wunderwirkung, Sprachengabe u. dgl. Selbstredend liegt solche charismatische Gnade hier außer unserm Gesichtskreise. Die andere, auf Heiligung ihres Trägers abzielende Gnade heißt der ersteren gegenüber die gratia *gratum faciens;* und diese allein kommt hier in Betracht.

3. Eintheilung. — Die im Vorigen nach ihrem Begriffe genau um- und beschriebene Gnade Christi wird von den Theologen von mannigfachen Gesichtspunkten aus eingetheilt und in ihren Arten näher bestimmt: Definitionen, von denen Notiz zu nehmen nicht nur der Wissenschaft der Gnadenlehre frommt, sondern selbst zur schlichten Auffassung der bezüglichen kirchlichen Lehrbestimmungen unerläßlich ist.

Die durchgreifendste und bedeutsamste aller Eintheilungen der Gnade wird entnommen von der oben schon gedachten Abfolge der Momente in der effektiven Gnade, ob die Gnadengabe nämlich eine bloße Wohlthat bezeichnet, gespendet *an* den Empfänger, oder einen durch göttliches Wohlwollen *in* dem Empfänger hervorgebrachten Zustand. Es ist die berühmte Unterscheidung zwischen *heiligmachender* und *wirklicher* Gnade. Da wir uns in dem folgenden Hauptstück über Natur und Wesen beiderlei Gnaden näher erklären werden, so ist es uns vorläufig nur um Abfassung ihres Begriffes zu thun. Die theologisch-kirchliche Bezeichnung der erstern ist gratia *sanctificans*, die wir also mit jenem Ausdrucke wörtlich in die Muttersprache übertragen haben; sie heißt aber auch technisch gratia *habitualis*, Gnade, die einen Habitus d. i. Zustand setzt, was wir mit „andauernde" oder besser „zuständliche" Gnade wiedergeben können, indeß ist solche Bezeichnung nicht gemeinüblich geworden. Der zweiten Benennung begrifflich scharf gegenüber steht die technische Bezeichnung der andern Art der Gnade als gratia *actualis*. was wir mit vorübergehender Gnade bezeichnen können; gemeinhin ziehen wir indeß den Ausdruck „wirkliche" Gnade vor, welches Epitheton genau ebenso als von „Werk" abgeleitet aufzufassen ist, wie actualis lateinisch von

actus.*) Die heiligmachende Gnade ist demgemäß zuständliche Gnade, d. h. einen Zustand (status) besonderer Art, den man habitus (sieh unten) nennt, und zwar den Zustand der Heiligkeit, Gerechtigkeit, Gottgefälligkeit im Menschen setzende, wirkende Gnade: weshalb dann solche zuständliche Beschaffenheit des Menschen selbst die „Gnade" oder der Gnadenstand genannt wird. Die aktuelle, zu deutsch wirkliche Gnade bezeichnet dem gegenüber den (vorübergehenden, in actu positum) Beistand der Gnade (auxilium gratiae sive adjutorium) d. i. die besondern einzelnen gnädigen Hülfeleistungen Gottes in actu oder beim Zustandekommen der guten Handlungen des Menschen, durch welche aktuelle Gnade die heiligmachende entweder vorbereitet und angebahnt, oder wenn sie schon vorhanden ist, zu lebendigen Aeußerungen angeregt und hinübergeführt wird. — Weitere Eintheilungen der heiligmachenden Gnade, wie die Unterscheidung von gratia habitualis *prima* und *secunda* kommen bei den Sakramenten in Betracht, s. Sakr.-Lehre I. 69 f., hier können wir von ihnen absehen, müssen dagegen von Unterabtheilungen der aktuellen Gnade Notiz nehmen. Man unterscheidet nämlich zunächst bei dieser zwischen Erhebungs- und Heilungsgnade, gratia *elevationis* und gratia *medicinalis*.**) Um diese Unterscheidung der Gnade zu begreifen, muß auf den Urstand des Menschen zurückgegangen werden, in welchem, wie die Dogmatik in der bezüglichen Lehre zu zeigen hat, zwischen der gratia naturam *elevans*, d. i. der Gnade, welche den Menschen in den durchaus übernatürlichen Stand positiver Heiligkeit erhob, und

*) An der Bezeichnung „wirkliche" Gnade haften mehrere Anstände. Zunächst ist die Verwechselung mit „wirksamer" Gnade (gratia efficax), von welcher unten, nicht unmöglich, jedoch leichter zu vermeiden. Ferner aber entspricht der heutige Sprachgebrauch der theologischen Auffassung nicht mehr, indem wir gegenwärtig „wirklich" = realis gebrauchen, im Gegensatz von subjektiver Einbildung u. dgl. Daran ist natürlich hier nicht zu denken. Gemeint ist mit „wirklicher" Gnade die Gnade beim „Werke", bei der That, wie gratia actualis die Gnade beim actus bezeichnet. Um diese Zweideutigkeit zu vermeiden, hat man vorgeschlagen, statt „wirklich" lieber „werklich" zu sagen. Indeß abgesehen von der grammatischen Bedenklichkeit und der etymologischen Nutzlosigkeit solcher Neuerung, ist es doch an sich schon gerathen, beim Hergebrachten zu bleiben; und wird die hier gegebene Warnung vor Mißverständniß schon sichern.

**) Wohlverstanden letztere im engern Sinn, begreiflicher Weise kann man überhaupt die gratia Christi salvatoris im weitern Sinne medicinelle heißen, da es sich ja hier stets um Heilung der Sündenkrankheit handelt.

der gratia naturam *integrans*, welche, ohne den Menschen in jene höhere Sphäre zu versetzen, seine Natur in deren eigenem Gebiete zur idealen Vollendung führte (Harmonie der Seelenkräfte, Unsterblichkeit u. dgl.), sorgfältig unterschieden werden muß. Jener Unterscheidung zwischen gratia *elevans* und *integrans* entspricht in der christlichen Heilsordnung die eben genannte. Beiderlei Gnaden sind nämlich freilich übernatürlich (sonst würde ja der Gnadenbegriff in ihnen nach der vorigen Nr. nicht verifizirt), sofern sie an sich und gleichsam in ihrem Stoffe (ratione sui, entitative) betrachtet werden, aber die letztern, d. h. die Integritätsgnade des Urstandes und die Heilungsgnade der christlichen Ordnung sind nicht übernatürlich, so fern sie nach der Art ihres Wirkens (modaliter) aufgefaßt werden. Wie nämlich die Natur des Menschen nach ihrem geschaffenen An-sich in ihrer nackten, alles höhern Einflusses entkleideten Blöße nicht einmal im Stande paradiesischer Unschuld ihr eigenes Gebiet vollends zu beschreiben und idealiter auszufüllen vermochte, also daß es einer an sich wahrhaft übernatürlichen Gnade Gottes bedurfte, die Kräfte der Natur auch nur in sich selbst zu completiren — es geschah durch die sogenannte Integritätsgnade, welche im paradiesischen Menschen ebenso den Zunder der Begierlichkeit, wie den Keim des Todes niederhielt: so bedarf es a fortiori im Stande nicht der Unschuld, sondern der gefallenen Menschennatur einer Gnade, welche solche natürliche Mängel zwar nicht aufhebt (denn das wäre gegen die Satzung der christlichen Heilsordnung) wohl aber für die Heilswirkung paralysirt oder unschadlich macht. Das geschieht nun durch die Heilungsgnade. Wenn uns also von Gott Gnade verliehen wird, um die durch den Sündenfall oder die Erbsünde entstellten und abgeschwächten sittlichen Anlagen unserer Natur zu rehabilitiren d. h. dahin zu ergänzen, daß sie ausreichen, eine bestimmte gute Handlung zu vollziehen, davon gänzlich abgesehen, ob diese Handlung blos natürlich gut, oder auch übernatürlich gut, d. i. heilsam und verdienstlich sein werde, dann ist sie die bloße Heilungsgnade. Wenn dagegen der göttliche Gnadenbeistand sich nicht blos auf die Substanz der Handlung, sondern auch auf das Motiv derselben, durch welches sie übernatürlich gut wird, erstreckt und ihr damit den Charakter der Uebernatürlichkeit verleiht, so ist die Gnade auch nach der Weise ihres Wirkens übernatürlich, und wird entsprechend der gratia elevans des Urstandes die Gnade der Er-

hebung genannt, da die mit ihr vollzogenen Setzungen einem höhern, der menschlichen Natur durchaus unzugänglichen Gebiete angehören. Im Folgenden ist übrigens, wenn nicht das Gegentheil bemerkt wird, stets die letzte Art der Gnade gemeint; die Heilungsgnade kommt erst im 3. Abschnitte dort, wo es sich um das Verhältniß der Ungläubigen zur Heilswirkung handelt, in Betracht.

Da die Gnade das höhere Leben der Seele berührt, die geistigen Vermögen der Seele aber wesentlich im Erkennen und Wollen bestehen, so zerfällt, wenn von diesen aus der Eintheilungsgrund entnommen wird, die Gnade in die Erleuchtungs- und Kräftigungsgnade: gratia *illuminans* mentem (intellectum) und gratia *confortans* voluntatem. Ergeht die Gnade direkt nur an das menschliche Erkennen, so daß sie den Verstand erleuchtet, (somit freilich der Wille mittelbar auch berührt wird), so wird sie Erleuchtungs- oder auch Inspirationsgnade genannt; regt sie direkt des Menschen Willen an, so heißt sie Kräftigungs- oder Bewegungsgnade (movet voluntatem). Es war durch nichts begründete, irrthümliche Einseitigkeit der Semipelagianer, den göttlichen Gnadenbeistand stets nur als Erleuchtungsgnade gelten lassen zu wollen.

Auch von dem zeitlichen Verhältnisse der göttlichen Gnade zu den menschlichen Aktionen aus kann ein nicht unerheblicher Eintheilungsgrund entnommen werden. Bald nämlich ist sie eine der Handlung des Menschen voraufgehende (zuvorkommende) und sie anregende Gnade (gratia *praeveniens*, excitans), in ihrem Erfolg also die höhere Regung, die Gott in uns hervorbringt noch ohne uns (in nobis sine nobis), oder bevor noch unserseits irgend eine Willensbewegung erfolgt, bald aber ist sie eine begleitende, mitwirkende Gnade (gratia *concomitans*, cooperans), d. h. eine Beihülfe, welche eintritt, sobald unser von der zuvorkommenden Gnade erregte Wille sich in zustimmende Thätigkeit versetzt. Es steht nämlich beim Zustandekommen jeder Heilshandlung nicht nur stets der göttlichen Gnade die Initiative zu, sondern es kann auch unser Wille, selbst nachdem er in Bewegung gesetzt worden, in keinem nachfolgenden Momente auf eigenen Füßen stehen und der Gnade entrathen. Die Natur der zuvorkommenden Gnade verkannt zu haben, war der Hauptirrthum der schon genannten Semipelagianer, von dem unten näher zu handeln sein wird. — Man redet in dieser selben Kategorie wohl auch noch von einer nachfol-

genden Gnade (gratia *subsequens*), uns scheint, ohne Noth. Will man ihren Begriff halten, so kann man, zwischen Willen und That unterscheidend, bei ihr nur an den göttlichen Beistand zur Ausführung des Gewollten durch die That denken. Indeß sieht man leicht ein, daß sie besser in den Begriff der die (innere oder äußere) That begleitenden Gnade aufgenommen wird, da durch die Bethätigung nach Außen kein specifischer Unterschied inducirt wird.

Ueberaus wichtig, ja maßgebend für ganze Partien der Gnadenlehre ist die vom Erfolge hergenommene Unterscheidung zwischen wirksamer (gratia *efficax*) und zureichender Gnade (gratia *sufficiens*). Wirksame Gnade ist nach Erklärung der Theologen jene Gnade, welche den mit ihr intendirten Zweck vollständig erreicht, d. h. mit welcher der Mensch das vollbringt, wozu sie ihm von Gott gegeben wird (gratia efficax dat esse, dat effectum); die zureichende Gnade ist aber jene, mit welcher der Mensch die beabsichtigte Setzung vollziehen konnte (gratia sufficiens dat posse), mit der er aber dieselbe nicht setzt (erfolglose Gnade, gratia inefficax), und zwar darum nicht, weil er nicht will. Ob der Unterschied zwischen beiderlei Gnaden in dem verschiedenen Freiheitsgebrauch des Menschen oder ob er in der innerlich verschiedenen Natur der Gnade liegt, oder ob etwa beides zumal eintrifft, darüber wird nun weiter und vielfach gehandelt werden müssen: das Geheimniß der Gnadenlehre hat hier seinen springenden Punkt. — Man beachte noch (denn auch diese Unterscheidung ist den Jansenisten gegenüber nothwendig), daß, wenn der Mensch den göttlichen Beistand empfängt, mit welchem er unmittelbar (hic et nunc) das leisten kann, wozu er ihm gegeben wird, die Gnade die gratia *proxime* sufficiens, wenn er ihn aber nur befähigt, im Augenblicke dasjenige zu leisten, was ihn zum Empfang der unmittelbar genügenden Gnade disponiren soll, sie die gratia *remote* oder mediate sufficiens genannt wird.

2. Hauptstück.

Natur und Wesen der heiligmachenden Gnade.

§ 2.

1. Allgemeine Beschreibung. — Wir dürfen die vorläufige Gnadenlehre mit den entwickelten Begriffsbestimmungen noch nicht abschließen, müssen vielmehr, nach der bedeutsamen Eintheilung der

Gnade in habituelle und aktuelle, jede dieser beiden in ihrer Natur und ihrem Wesen eigens zum Gegenstande der Betrachtung machen. Was nun die erste Art der Gnade anbetrifft, so trägt sie ihren feierlichen Namen der heiligmachenden von ihrer Wirksamkeit: sie macht den Menschen, dem sie zugewandt wird, heilig. Der Ausdruck „heilig" wird hier aber nicht im Sinne vollendeter Heiligkeit genommen, sondern auch schon von der beginnenden, wo sie dann mit der Gerechtigkeit zusammen fällt. Die heiligmachende Gnade ist also die gerechtmachende, rechtfertigende Gnade und heißt darum auch gratia *justificans* oder justificationis. Will man (jedoch unnöthiger Weise) noch weiter unterscheiden, dann begreift die heiligmachende Gnade außer der eigentlichen Rechtfertigung auch noch die sog. eingegossenen Tugenden und die Gaben des hl. Geistes in sich, welche allenfalls von der Rechtfertigung selbst noch unterschieden werden können; worüber später. Einstweilen ist weitere Distinktion ganz überflüssig.

Den Namen der heiligmachenden Gnade kennen weder die heilige Schrift noch die ältern Väter; ihre Natur bezeichnen sie aber hinlänglich, obgleich sie solche mehr nach ihren Wirkungen schildern, als nach ihrem Wesen genau und scharf bestimmen. Sie ist ihnen die Gnade, welche durch den hl. Geist in unsern Herzen ausgegossen wird, die uns von Sünden reinigt, und uns läßt wiedergeboren werden zu Kindern Gottes, die uns macht zu Erben des Himmels und zu Tempeln des hl. Geistes. Damit ist freilich zur Genüge ausgesagt, was durch die heiligmachende Gnade in uns geschieht, noch nicht, was sie selbst ist. Wenn man dann weiter mit den Theologen des Mittelalters hinzufügt, sie sei eine Gnade des Zustandes (gratia habitualis), und zwar werde der Zustand des Menschen als Stand heiligmachender Gnade bezeichnet, in welchem der Mensch in Heiligkeit und Gerechtigkeit mit Gott verbunden Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sei, in welchem Friede und selige Freude im hl. Geiste ihn beglücken, und alle Tugenden als Aeußerungen einer gottwohlgefälligen Menschenseele zur Erscheinung kommen: so ist man der Natur der heiligmachenden Gnade freilich wohl näher gekommen, aber ohne noch ihr Wesen selbst zu erfassen. — Gehen wir in dieser nicht leichten Materie von den positiven Lehrbestimmungen der Kirche aus.

Zwar hat auch die Trienter Synode keine eigentliche Definition der heiligmachenden Gnade gegeben, doch ersehen wir aus ihren

Erklärungen so viel, daß dieselbe etwas im Menschen sein müsse, was diesem bleibend innewohnt. Vergl. Sitz. 6. Kan. 11: Si quis dixerit, hominem justificari vel sola peccatorum remissione exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per spiritum sanctum diffundatur atque illis *inhaereat*, aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem dei: anathema sit. Im 7. Kap. ders. Sitz. beschreibt der Kirchenrath dann weiter die Rechtfertigung, welche eine Wirkung dieser heiligmachenden Gnade ist, als eine uns innewohnende Gerechtigkeit, als justitia intra nos, qua justi non modo reputamur, sed vere sumus et nominamur, justitiam intra nos recipientes. Nach diesen synodischen Erklärungen ist sohin die heiligmachende Gnade keineswegs eine bloße (das will sagen unfruchtbare) Gesinnung Gottes gegen uns, sondern ein reales Etwas, eine Realität, welche gleich der Liebe durch den hl. Geist in unsern Herzen ausgegossen wird, dort einen bleibenden Zustand bewirkend, und zwar den Zustand positiv übernatürlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit. Mit dieser Darstellung kann sich der gewöhnliche Christenunterricht begnügen; allein da mit ihr die eigentliche Quiddităs (τὸ τί ἦν εἶναι nach Aristoteles) dieser Gnade noch nicht aufgezeigt ist, so müssen wir uns auf genauere Prüfung derselben einlassen, welche, obwohl sie nicht vollends zum Ziele führt, dennoch für die Wissenschaft von Belang ist.

2. Genauere Begriffsbestimmung. — Beginnen wir zur Lösung der Aufgabe mit der Negation, so ist die heiligmachende Gnade auf keinen Fall weder die Substanz der menschlichen Seele (an den Leib wird ohnehin Niemand denken) selbst, noch gehört sie ihr als wesentliche Beschaffenheit (Qualität) an. Kann ja doch die menschliche Seele auch ohne sie sein; und kann zu ihrem Wesen nur gehören, was ihre Natur ausmacht. Die heiligmachende Gnade macht aber so wenig die Natur der menschlichen Seele aus, daß sie dieselbe vielmehr in einen schlechthin andern, höhern, übernatürlichen Zustand versetzt. Zwischen Natur und Gnade muß scharf unterschieden werden. — Die heiligmachende Gnade ist aber auch nicht eine anderweit von Gott aus nichts erschaffene Substanz (creata ist die Gabe als endliche Gabe allerdings), welche sich mit der Substanz der menschlichen Seele etwa vermischen oder vereinigen sollte zu einer neuen, von beiden unterschiedenen Natursubstanz. Auch dies bedarf wohl

keines Nachweises: ist doch der begnadigte Mensch, physisch genommen, derselbe mit dem unbegnadigten.

So erübrigt denn nur, die heiligmachende Gnade zu erklären als eine nähere Bestimmung oder Beschaffenheit des menschlichen Geistes, an dessen Substanz sie dauernd haftet. Nun ist aber eine derartige Beschaffenheit oder Disposition, wie man auch sagt, welche nicht die Substanz ist oder ausmacht, wohl aber an ihr als an ihrem Seinsgrunde (Substrate) haftet, und sie so oder anders gestaltet (modifizirt), eine Qualität. Als solche d. i. als eine dauernd der Seele inhärirende Qualität wird nun auch die heiligmachende Gnade zwar nicht vom Tridentinum, aber doch vom Röm. Katech. ausdrücklich bezeichnet, P. II. de bapt. N. 49: divina qualitas animo inhaerens ac veluti splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas delet. Eine solche dauernd anhaftende Beschaffenheit oder eine qualitas permanenter inhaerens nennt nun aber der scholastisch-theologische Sprachgebrauch einen *habitus*, woher also die Bezeichnung der heiligmachenden Gnade als gratia habitualis. Gehen wir etwas genauer ein. Habitus ist auch nach lateinischem Sprachgebrauche eine constante Haltung, ein beständiges so oder anders sich Verhalten einer Person oder Sache. Sohin bezeichnet man mit diesem Worte passend eine bleibende Anlage oder ein dauerndes Vermögen der menschlichen Seele, von welcher und von welchem die einzelnen Akte derselben nur die besondern Bethätigungen oder Aeußerungen sind. Man unterscheidet derartige Anlagen auf natürlichem und auf übernatürlichem Gebiete. Auf ersterem kann man wiederum zwischen dem angebornen oder anerschaffenen (hab. *congenitus*, *concreatus*) und dem erworbenen (hab. *acquisitus*) Habitus Unterscheidung treffen. Wenn man sagt: „Cajus hat eine natürliche Anlage zum Dichter", so legt man ihm in der Naturordnung einen hab. congenitus oder concreatus bei. Der nicht angeborne, sondern erworbene Habitus entsteht, wenn durch wiederholte Setzung einer Reihe von Handlungen derselben Art eine gewisse Fertigkeit oder Leichtigkeit derlei Akte zu setzen errungen wird.*) Selbstverständlich

*) Dieser Sinn kommt der etymolog. Bedeutung und dem klassischen Sprachgebrauche am nächsten: se habere, dessen Folge der habitus, heißt: sich dauernd benehmen, betragen, geriren; habitudo ist fast gleich consuetudo, und habitualis

kann beides zugleich eintreffen: die angeborne Anlage kann durch fleißige Uebung gesteigert werden, und wenigstens der Keim einer natürlichen Begabung ist auch zur erworbenen Fähigkeit erforderlich. — Gehen wir nun auf das übernatürliche Gebiet hinüber, so finden sich auch hier erworbene habitus, z. B. die christlichen Tugenden*) der Feindesliebe und Barmherzigkeit, welche durch fortgesetzte Uebung in den Werken derselben immer leichter und gleichsam zur andern Natur werden. Doch setzen auch diese habitus virtutum einen Keim voraus, der nicht erworben werden kann. — Fragen wir nun, zu welcher Gattung der Habitus die heiligmachende Gnade gerechnet werden müsse, so ist gewiß, daß sie kein habitus acquisitus sein könne, denn, wie später zu zeigen, kann vor Mittheilung derselben von einer Uebung in der Setzung heiliger Handlungen nicht die Rede sein. Dann wäre sie wohl ein habitus homini congenitus oder concreatus? Das kann sie aber wiederum nicht sein, weil sie sonst, als dem Menschen angeboren oder anerschaffen, nicht übernatürlich, also nicht Gnade wäre. Ist sie aber auch kein habitus congenitus, so entspricht sie doch einem solchen auf übernatürlichem Gebiete. Das will man ausdrücken, wenn man die heiligmachende Gnade einen habitus (a Deo) *infusus*, eine von Gott eingegossene Zuständlichkeit der menschlichen Seele nennt. So wie nämlich dem Menschen in seiner natürlichen Geburt vom Schöpfer eine Reihe von Anlagen dem Keime nach mitgegeben wird, welcher der Entwicklung wie fähig so bedürftig ist, so wird demselben bei der Rechtfertigung (Heiligung), welche eben deshalb die Neu- oder Wiedergeburt heißt, zunächst in der Taufe und dann fernerweit in der Buße, von oben ein fruchtbarer Keim des höhern Lebens eingesenkt, und wird ihm damit die Fähigkeit (dispositio) mitgetheilt, heilige, gottgefällige Handlungen zu setzen: das ist der habitus infusus gratiae sanctificantis.

gleich gewohnheitsmäßig. Gilt das Sprichwort: consuetudo est altera natura, so stellt auch der durch Uebung errungene habitus ein Nach- und Gleichbild der Naturanlage dar.

*) Nach jetzigem Sprachgebrauche ist uns „Tugend" ein sittliches Vermögen vortrefflicher Art, vorzugsweise im Sinne der christlichen Moral, obzwar man auch von den Tugenden der Heiden redet. Der ältere Sprachgebrauch umfaßte damit auch und vorwaltend gute Eigenschaften körperlicher Art bei Menschen und Thieren, ja Pflanzen und Steinen.

Die Möglichkeit der Eingießung solcher Habitus auf dem übernatürlichen Gebiete kann angesichts der schöpferischen Machtfülle Gottes eben so wenig beanstandet werden, als sich ja die Möglichkeit der Mittheilung solcher natürlichen Anlagen, welche uns angeboren oder anerschaffen sind, durch die Thatsache erweiset. Uebrigens ist nicht gerade nöthig, daß die durch Infusion mitgetheilte höhere Anlage allsogleich im Akte sich offenbare und bethätige, es kann vielmehr in Folge physischer Unreife des menschlichen Geistes die eingesenkte höhere Kraft einstweilen eben so gehemmt werden, wie die angeborne niedere Fähigkeit. Solches ist z. B. der Fall beim Unmündigen, dem durch das Sakrament die heiligmachende Gnade mitgetheilt wird. Das Kind kann, so lange seine Unmündigkeit währt, von der ihm sakramentalisch eingegossenen höhern Kraft eben so wenig Gebrauch machen, wie von seiner ihm angebornen Verstandeskraft. Aus dem einstweiligen Nichtgebrauch folgt für beide Fälle noch nicht, daß nicht die Anlage, sei es fürs höhere Leben der Heiligkeit, sei es für verstandesmäßiges Denken, vorhanden ist.

Da das Concil von Trient, sowie das kirchliche Lehramt überhaupt sich des Ausdruckes „habitus gratiae“ nicht bedient hat, so kann man nicht sagen, daß die Lehre von der Habitualität der heiligmachenden Gnade streng dogmatisch sei, allein sie ergibt sich aus den eben verzeichneten Erklärungen des Kirchenraths so theologisch folgerichtig, daß sie nicht nur für die bestbegründete, sondern auch als die echt kirchliche Darstellung zu gelten hat. Und selbst die heilige Schrift enthält Stellen, welche ihr das Wort reden. So 1. Joh. 3, 9: „Jeder, der aus Gott geboren ward (Bezeichnung der Rechtfertigung durch die heiligmachende Gnade), thut keine Sünde, denn Gottes Saamen (der Keim des göttlichen Lebens) bleibt in ihm (ruhet bleibend in ihm) und er kann nicht sündigen, da er aus Gott geboren ist.“ 2. Kor. 4, 7: „Wir haben (d. i. wir halten und tragen) diesen Schatz (der erleuchtenden Innewohnung Gottes in unserm Herzen, nämlich bei eingesenkter Gnade, so der Context) in irdenen Gefäßen (das höhere Leben ist allerdings und zwar leicht verlierbar).“ Man vgl. auch Joh. 14, 13: „Zu einem solchen (der Christum und den Vater liebt) werden wir kommen und Wohnung (μονὴν = dauernden Aufenthalt) bei ihm nehmen“, so wie überhaupt die zahlreichen Texte, in denen die Begnadigten Tempel Gottes oder des hl. Geistes

genannt werden. Bei der Tradition begnügen wir uns mit einer Stelle vom hl. Augustin, der in der Gnadenlehre als ihr vorzüglichster Obmann stets an erster Stelle genannt zu werden verdient, *de peccat. merit. et rem.* I. 9: Dat etiam (Deus) sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter *infundit* et parvulis. Also gratia infusa.

3. Abweichende Darstellungen. — Dennoch gab es auch innerhalb der Kirche Theologen, welche mit der Auffassung der heiligmachenden Gnade als eines infundirten Habitus unzufrieden, diese als eine verwerfliche Erfindung der Scholastik bezeichneten. Es lassen sich bei diesen widersprechenden Theologen zweierlei Ansichten unterscheiden. Die Einen fassen die Gnade überhaupt lediglich als den thätigen Beistand Gottes für den Menschen zur Setzung heilsamer Handlungen auf, sie kennen also nur eine Art der Gnade, unsere aktuelle. Die heiligmachende Gnade ist ihnen gleichfalls nur eine besondere und bestimmte in der Reihe aktueller Gnadenhülfen. Wenn nämlich, so entwickeln sie ihre Auffassung, im Prozesse der Rechtfertigung, welcher durch Gottes Gnadenbeistand eingeleitet und nicht ohne menschliche Mitwirkung weiter geführt wird, der Moment erscheint, wo die Sünde sich vom menschlichen Willen ablöset, so erläßt Gott dem Menschen die Sünde und macht ihn dadurch gerecht und heilig; er thut es in Gnaden, aber die Gnade, welche das bewirkt, ist wie alle vorhergehenden und alle etwa nachfolgenden Gnaden, nur eine momentane Gnadenhülfe, ein Glied in der Kette ununterbrochener göttlicher Aktionen, ohne specifischen Unterschied von den andern Ringen in der fortlaufenden Kette. — Als häretisch soll diese Darlegung von uns nicht bezeichnet werden, als verwerflich erscheint sie uns jedenfalls. Wenn die Gnade, die heilig macht, ein vorübergehender Akt sein soll, wie kann sie dann Etwas sein, welches in den Herzen der Menschen diffundirt wird und ihnen inhärirt, wie doch die Trienter Synode a. O. ausdrücklich erklärt? abgesehen davon, daß der hergebrachte und anerkannte Ausdruck, Jemand befinde sich in der Gnade oder auch im Stande der Gnade, offenbar hiernach nicht viel mehr heißen würde. Und weiter, wie will man sich nach dieser Darlegung die heiligmachende Gnade beim Unmündigen vorstellen? Seine Rechtfertigung bildet keinen Prozeß, und von einer sittlichen Thätigkeit seines freien Willens kann beim ganzen Vorgange selbstverständlich

nicht die Rede sein; wie sollte die Gnade, welche den Unmündigen gerecht macht und gerecht erhält, eine aktuelle Gnade, also eine Gnade des Beistandes sein können? Freilich wird nun hier bemerkt, in diesem Falle sei die heiligmachende Gnade das Wohlgefallen Gottes, kraft dessen er die (Erb-) Sünde erläßt und die erforderlichen Gnadenhülfen spendet, oder dann richtiger verbürgt; allein das Tridentinum hat a. O. ganz allgemein gesagt, die Gnade, durch welche wir gerechtfertigt werden, sei kein bloßes Wohlwollen Gottes. Kann denn Nachlaß der Sünde ohne Mittheilung einer bleibenden realen Zuständlichkeit geschehen? Man sieht schon, solche Aufstellung muß auch die Lehre vom Schuldzustande der Sünde, vom reatus peccati, angreifen.

Diese Bemerkung führt uns auf die andere abweichende Auffassung, welche die letztgenannte in etwa modificirt; sie findet sich bei Stattler, Hermes u. A. Die heiligmachende Gnade wird hiernach zwar nicht geradezu mit der aktuellen confundirt, aber sie wird doch als das Wohlgefallen Gottes am Menschen bezeichnet, welches derselbe sich gewinnt, sobald er mit Hülfe der aktuellen Gnade die Sünde verläßt und ein heiliges Leben beginnt. Dies Wohlgefallen Gottes ist nun freilich auch etwas dauerndes, bleibendes, nämlich in Gott, nicht im Menschen. Zwar offenbart dasselbe dauernd seine Wirkung *am* Menschen, insofern es der Grund ist, aus welchem Gott jederzeit dem Menschen seinen Gnadenbeistand spendet, aber *im* Menschen selbst setzt es keinen Zustand. Freilich kann man nun immerhin noch von einem Zustande der Gnade sprechen, und man thut es, indem man ihn als jene Lage des Menschen bezeichnet, in welcher Gottes Wohlgefallen dauernd auf ihm ruht; aber es ist ein Wohlwollen Gottes, das eben, beim Worte genommen, dauernd *ruht*, indem es dem Menschen nur von Außen zugetragen wird und ihn innerlich nicht afficirt. Auch diese Darlegung ist verwerflich; sie hängt übrigens im Hermesischen Lehrsysteme mit andern gewichtigen Irrthümern über den Urstand, die Erbsünde und Erlösung zusammen, die wir hier nicht weiter beachten können.*) Nach der kirchlichen Lehre, welche Gnade und Natur,

*) Wie keinen habitus gratiae, so anerkennt Hermes auch keinen reatus culpae in der Erbsünde; überhaupt ist ihm jede culpa lediglich persönlich. Folgerichtig ist nun, daß es auch zur Entsündigung keiner innern Sühnung durch

Leben der Gnade und Naturleben sorgfältig unterscheidet, ist gegenüber der Natur die heiligmachende Gnade etwas im Menschen selbst, das ihn heiligend nicht nur entsündigt, sondern zugleich mit der Entsündigung des Menschen Natur um- und neuschafft, sie in eine andere höhere Region versetzend, und zur Natur gleichsam eine neue Setzung als andere Natur hinzufügend. Freilich ist die Behauptung nicht unrichtig, die heiligmachende Gnade sei das göttliche Wohlwollen, aber sie ist mangelhaft und wird unrichtig durch dasjenige, was sie verschweigt. Göttliches Wohlwollen ist offenbar nach dem Wortlaute zunächst etwas in *Gott*, hier aber fragt sich, was die heiligmachende Gnade im *Menschen* sei. Das göttliche Wohlwollen, indem es sich dem Menschen zuwendet, ist nicht, wie etwa menschliches Wohlwollen, unwirksam und unfruchtbar in sich, sondern es ist schöpferisch-produktiv: durch sein Vorhandensein setzt es sofort etwas in den Menschen hinein, nämlich das höhere übernatürliche Lebenspneuma: das ist die heiligmachende Gnade im Menschen. Daß ein so begnadigter Mensch nunmehr Gegenstand göttlichen Wohlgefallens ist oder wird, das ist nicht sowohl Ursache als vielmehr Folge dieser göttlichen Setzung. Noch genauer unterscheidet man in der causalen, wenn auch nicht zeitlichen Aufeinanderfolge diese drei Momente: *zuerst* das freie Wohlwollen Gottes um Christi willen; da dies Wohlwollen in sich wirksam ist, so bringt es *zweitens* im Menschen die höhere Zuständlichkeit hervor, theologisch ausgedrückt, es gießt den Habitus der heiligmachenden Gnade ein; und darum *endlich* ist der so begnadigte Mensch Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens. Allerdings äußert und bethätigt sich dies göttliche Wohlgefallen in dem Beistande aktueller Gnade; allein diese Gnadenhülfe ist nicht das Einzige, was aus Gottes Wohlwollen hervorgeht, es setzt vielmehr außer derselben im Menschen selbst ein höheres Lebensprincip: dies ist die heiligmachende Gnade.

4. Versuch einer Grundbestimmung. — Mit der Feststellung der Habitualität der heiligmachenden Gnade ist die Untersuchung nach ihrer Natur und ihrem Wesen noch nicht vollends erschöpft. Zwar

---

Genugthuung, sondern nur einer äußern Condonation der Sünde auf Seiten Gottes bedürfen kann; daher auch der Begriff der stellvertretenden Genugthuung im Hermesischen Lehrsysteme seines Gehaltes entleert, ja so gut wie aufgehoben wird.

ist damit die Art und Weise, wie sie im Menschen ist und wirkt, mit möglichster Bestimmtheit angegeben, allein der Grund ihres Seins und Wirkens, also gleichsam ihr Wesenskern ist damit noch nicht bezeichnet. Ist die heiligmachende Gnade eine Zuständlichkeit im Menschen, so erübrigt ja immer noch die Frage, was für eine Zuständlichkeit ist sie denn? Wenn man sie aber den Zustand der Gerechtigkeit und Heiligkeit nennt, so ist damit ihr Wirken freilich (sie macht den Menschen heilig und gerecht), aber offenbar noch nicht sie selbst oder ihr Seinsgrund festgestellt. Sagt man nun aber, nach ihrem Seinsgrunde ist sie ein über des Menschen Natur schlechthin erhabenes, höheres, himmlisches Lebensprincip, so spricht man sicherlich nicht unrichtig, allein dies sind doch vage Ausdrücke, bei denen sich so recht bestimmtes nichts denken läßt. Näher kommt man jedenfalls der Sache, wenn man die heiligmachende Gnade einen göttlichen Lebensgrund im Menschen nennt. Mit Gott in Wesensgemeinschaft zu treten, oder, um mit dem Apostelfürsten zu reden, des göttlichen Wesens theilhaft zu werden (κοινωνοὶ τῆς θείας φύσεως 1. Petr. 1, 4), das ist das Ziel, zu welchem uns Gott in freier Liebe berufen hat. Diese Theilnahme am göttlichen Wesen, kraft deren wir mit den geistigen Vermögen unserer Seele, dem Erkennen und dem Wollen, die Gottheit selbst eben so (natürlich nur der Weise, nicht dem Maße nach) zu erfassen berufen sind, wie diese sich selbst erkennt und will, übersteigt selbstverständlich des Menschen Naturanlagen so völlig, daß man, ohne ins Lager des Pantheismus überzutreten, an solche Befähigung und Tragweite der Menschennatur nicht einmal denken kann. Gleichwohl ist angesichts der unendlichen Machtfülle Gottes der menschlichen Natur die entferntere Möglichkeit (potentia obedientialis) zu solcher Erhebung durch Gott nicht abzusprechen. Will also Gott durch seine Gnade den Menschen seiner eigenen Natur theilhaftig werden lassen, so ist die Annahme nur folgerichtig, daß er in seiner Gnade demselben ein wahrhaft göttliches Lebensprincip mittheilt.

Indeß zu weit in dieser Richtung gingen doch einige der ältern Theologen mit der Behauptung, Gott selbst oder der hl. Geist, welcher seiner Substanz nach der menschlichen Seele eingesenkt werde, sei die heiligmachende Gnade. Solche Ansicht ist schon durch Petrus Lombardus, den Sentenzenmeister, vertreten. Er sagt *sentt.* lib. I.

dist. 17: Nam ipse spiritus sanctus, qui deus est et tertia in trinitate persona, a patre et filio et se ipso temporaliter procedit, i. e. mittitur et donatur fidelibus . . . His autem addendum est, quod ipse spiritus sanctus est amor sive caritas, qua deum diligimus et proximum. Von spätern Theologen erklärt sich der berühmte Dogmenhistoriker Petavius (*de dogm. cath.* lib. 7 cap. 4) für diese Auffassung. Allein der hl. Thomas von Aquin und die spätern Theologen durchweg unterscheiden, uns scheint mit Recht, zwischen dem hl. Geiste als dem Gnadenspender, und der Gnade selbst. Freilich wird in der heil. Schrift der Zustand der Kindschaft Gottes, welcher die biblische Umschreibung und Bezeichnung des Standes der heiligmachenden Gnade ist, als Innewohnung des heil. Geistes im Menschen und als Lebensgemeinschaft des letzteren mit ersterem dargestellt; wenn man daher, aber begrifflich ungenau, unter dem „hl. Geiste" den Inbegriff seiner Wirksamkeit versteht, so mag man unbeschadet der Wahrheit den hl. Geist mit der heiligmachenden Gnade vertauschen. Allein, scharf genommen, ist es doch schwer, ja unmöglich zu begreifen, wie die Substanz des hl. Geistes, also eine göttliche Substanz, eine Qualität der menschlichen Seele solle sein oder werden können. Noch unzulässiger, wie bei einiger Reflexion einleuchtet, ist es, eine hypostatische oder gar physische Vereinigung des hl. Geistes mit der menschlichen Seele bei der Begnadigung zu statuiren. Auf derartige, pantheistisch gefärbte Vorstellungen scheint uns obige Darlegung führen zu müssen. Man kann aber gegen dieselbe auch das Argument geltend machen, daß während die heiligmachende Gnade dem Grade und der Stufe nach nicht bei Allen gleich ist, auch nicht einmal in demselben Subjekte gleich bleibt (sie läßt ein Mehr und Minder zu), die unveränderliche Sichselbstgleichheit des heil. Geistes als einer göttlichen Person außer aller Frage ist. Nein, der hl. Geist, als der göttliche Spender aller Gnaden Christi, ist zwar die Wirkursache der heiligmachenden Gnade auch im Menschen, er wohnt wirklich im begnadigten Menschen, indem er die Gnade ihm mittheilt, aber er selbst in Person ist die Gnade nicht.

Eine andere Auffassung identificirt die heiligmachende Gnade mit der Liebe (der caritas d. h. der vollkommenen Liebe); die Liebe, qua deum diligimus et vicissim ab eo diligimur, begründe jene Wesensgemeinschaft höherer Art, in welche der Mensch durch die heilig-

machende Gnade versetzt werde. Für diese Darlegung lassen sich namhafte Gründe beibringen. Zunächst der, daß die hl. Schrift alle Wirkungen der heiligmachenden Gnade auch der Liebe beilegt. So den Sündenerlaß, nach Luk. 7, 47: „Es werden ihr viele Sünden erlassen, weil sie viel geliebt hat"; ferner das göttliche Wohlgefallen, Joh. 14, 21: „Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt, und auch ich werde ihn lieben, und wir werden Wohnung bei ihm nehmen"; dann die Neugeburt aus Gott, 1. Joh. 4, 7: „Wer Gott liebt, ist aus Gott geboren"; endlich die ewige Seligkeit, Joh. 1, 12: „Die Krone des ewigen Lebens, welche Gott Denen verheißen hat, die ihn lieben." Unleugbar werden in diesen Bibelstellen alle wesentlichen Früchte der heiligmachenden Gnade als Wirkungen der göttlichen Liebe dargestellt. Anlangend die Ueberlieferung, so wird vom hl. Augustin die Liebe mit der Gerechtigkeit, welche die heiligmachende Gnade bewirkt, in durchgeführte Parallele gebracht, *de nat. et gr.* cap. 70: Caritas ergo inchoata inchoata justitia est, caritas provecta provecta justitia est, caritas magna magna justitia est, caritas perfecta perfecta justitia est. — Selbst der Kirchenrath von Trient schreibt die Rechtfertigung wie der Gnade so auch der Liebe zu, Sitz. 6. Kap. 7: Dum per spiritum sanctum caritas diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque iis inhaeret. Geht aus diesen Zeugnissen unstreitig hervor, daß Gnade und Liebe unzertrennlich mit einander verbunden sind, so folgt daraus doch nicht ihre gänzliche Identität. Wir halten die thomistische Darlegung für begründet, welche die Unzertrennlichkeit von Gnade und Liebe anerkennend, doch zwischen beiden noch wie zwischen Ursache und Wirkung unterscheidet, und zwar in folgender Art. Die menschliche Seele ist eine zwar physisch einfache, aber metaphysisch zusammengesetzte Substanz: unterscheiden wir doch an ihr Kräfte, Anlagen, Vermögen mancher Art, welche in Wirklichkeit von einander abstehen. Gleichwohl setzt die metaphysische Zusammensetzung der Seele wegen der physischen Einfachheit auch einen metaphysischen Einigungs- und Einheitspunkt voraus, welcher als Ausgangspunkt und gleichsam als Heerdstätte ihres geistigen Lebens anzusehen ist. Haftet nun der von Gott eingesenkte Habitus der heiligmachenden Gnade an der Substanz der menschlichen Seele, wie an ihrem Substrate, so ist jener metaphysische Einheitspunkt, welcher den Quellpunkt ihres geistigen Lebens ausmacht, auch

gerade der Punkt, wo die habituelle Gnade ursprünglich angeheftet wird: die nach den Vermögen und Anlagen unterschiedslose, noch nicht differenzirte Mitte der menschlichen Seele ist der Ursitz der heiligmachenden Gnade. Hier wird in einer allerdings geheimnißvoll unergründlichen Weise der göttliche Lebenskeim eingepflanzt, hier dem menschlichen Pneuma das göttliche gleichsam wie eine zweite andere Physis, nicht in einem mechanischen Nebeneinander, sondern in einem organischen Durcheinander zugesellt, hier der Contakt der göttlichen Natur mit der menschlichen grundgelegt. Ergreift sohin die heiligmachende Gnade die Menschenseele im Ursprung ihres geistigen Lebens, so ist einleuchtend, daß sie ihre Wirkungen von dort aus auf die ganze Seele erstreckt. Und nun also, geht das göttliche Pneuma auf den Willen über, so senkt es die Liebe ein, und wird also erst zum habitus caritatis; verbreitet es sich auf das Erkennen, Verstand und Vernunft, so begabt sie den Menschen mit der göttlichen Tugend des Glaubens; wendet sie sich dem Gedächtniß und der Imagination zu (nach thomistischer Psychologie), so wird sie zur Tugend der Hoffnung. Allerdings können Glaube und Hoffnung auch ohne die heiligmachende Gnade im Menschen sein (s. unten), aber als wahre Tugenden in lebendiger Weise sind sie es nur, wenn sie mit der Liebe im Vereine auftreten. Also nicht blos die Liebe, sondern auch die Tugenden, des Glaubens und der Hoffnung sind in der heiligmachenden Gnade einbegriffen; und die beiden letztern behalten, auch wenn sie mit jersterer als wahre Tugenden vereint auftreten, doch unleugbar stets ihre charakteristische Eigenthümlichkeit. Also sind zwar jene Tugenden, und maßgebend die Liebe, stete Begleiterinnen der heiligmachenden Gnade, sind aber doch nicht diese selbst in ihrem Grunde. — Für diese Auffassung, welche als die tiefstmögliche am meisten anspricht, können auch positive mehr oder minder gewichtige Belege beigebracht werden. Zwar die Bibelstellen, welche man für den Unterschied zwischen Gnade und Liebe anführt, wie Röm. 5, 5: „Die Liebe ist ausgegossen in unsern Herzen durch den hl. Geist (d. i. durch die Gnade des hl. Geistes), welcher uns gegeben ward"; und 2. Kor. 13, 13: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des hl. Geistes sei mit Euch Allen" sind unseres Erachtens ohne Belang. Wichtiger scheinen uns einige hier einschlägige Concilienerklärungen, welche in der vorgetragenen

Auffassung wenigstens ihr bestes Verständniß finden. Auf dem Concil von Vienne heißt es: Opinionem quae dicit, tam parvulis quam adultis conferri in baptismo gratiam informantem *et* virtutes, tanquam probabiliorem eligimus. Hier lautet doch der Tenor auf Unterscheidung der Gnade und der Tugenden, unter denen wohl die Liebe mit einzubegreifen ist. Das Tridentinum äußert Sitz. 6. Kap. 7. anfangs: Justificatio . . . est sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae *et* donorum. Gehört zu den donis auch die Liebe, was aber nicht außer Frage, so haben wir dasselbe Argument. Das. Kan. 11: S. q. d., . . . vel sola peccatorum remissione exclusa gratia *et* caritate, quae in cordibus eorum diffundatur . . ., a. s. Es gilt das Gleiche. Endlich aber heißt es in derselben Sitzung Kap. 7. Mitte: Unde in ipsa justificatione haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem spem caritatem. Man kann nun sagen: entweder werden nach dieser Darlegung die theologischen Tugenden alle bei der Rechtfertigung mit der Gnade nur mitgegeben, als ihre unzertrennlichen Gefährtinnen, dann ist ja die obige Darstellung geradezu ausgesprochen; oder aber, es wollen die Väter, die theologischen Tugenden zusammen, Glaube, Hoffnung und Liebe machen die Rechtfertigung aus; aber auch dann darf, da Glaube und Hoffnung in Gesellschaft mit der Liebe ihr Sonderthümliches haben und behalten, die Liebe allein nicht mit der Rechtfertigungsgnade vertauscht werden, vielmehr greift diese weiter zurück in jene Region der menschlichen Seele, wo Glaube, Hoffnung und Liebe in unterschiedsloser Einheit gleichsam zusammenfallen.

Auch mit der gegebenen weitläufigen Auseinandersetzung konnte es uns nicht einfallen, das Wesen der heiligmachenden Gnade in ihrer tiefsten Tiefe ergründen und zu völlig klarer Anschauung bringen zu wollen. Die heiligmachende Gnade, wie alle Gnade, ist lebendige That und Setzung Gottes übernatürlicher Ordnung. Durchschauen wir auch nur das Leben der Natur? Ergründen und begreifen wir alle ihre Gesetze? Wie viel weniger jene höhere Ordnung der Dinge, von der wir ohne Erleuchtung von oben nicht einmal eine Ahnung haben könnten. Sie ist, wenn man will, wunderbar in ihrer Existenz, und darum auch wunderbar in allen ihren Proportionen.

3. Hauptstück.

Die Natur der wirklichen Gnade.

§ 3.

1. Ihr Verhältniß zur heiligmachenden. — Nicht besser, als mit der heiligmachenden Gnade, fahren wir, wenn wir Natur und Wesen der wirklichen in Untersuchung nehmen. Anlangend ihr Verhältniß zur erstern, so theilt sie mit dieser den allgemeinen Charakter aller Gnade, daß sie freigegebenes Geschenk Gottes in der Heilsordnung ist. Dieser ihrer Entität nach sind beiderlei Gnaden nicht verschieden, sie unterscheiden sich aber nach ihrer Modalität, insofern die wirkliche Gnade einen Akt bewirkt, während die heiligmachende einen Zustand setzt. Somit verhalten sich beide zu einander, wie eine Kraft sich verhält zu ihren einzelnen Aeußerungen, wie die Tugend zu einzelnen tugendhaften Handlungen, wie die Trunksucht (ebriositas) zur Trunkenheit (ebrietas), oder um stoffliche Dinge heranzuziehen, wie das Feuer zu einzelnen Feuerfunken. Man kann auch sagen, die heiligmachende Gnade selbst wird zur aktuellen, wo sie sich in gegebenem Falle äußert und bethätigt; wobei aber bemerkt werden muß, daß die aktuelle Gnade doch schon gegeben werden kann, bevor die heiligmachende eingesenkt worden, obgleich sie auch dann dazu dient, diese vorzubereiten und anzubahnen, also stets zu ihr in Beziehung steht und sich ihr zuordnet.

2. Ihr Verhältniß zum Menschen. — In dieser Beziehung heißt sie die Gnade des Beistandes (auxilium, adjutorium), weil sie dem Menschen in der Vollbringung des Guten beisteht. Wie ist dies Beistehen zu begreifen? Als göttliche That ist auch diese Gnade unmittelbare Einwirkung auf den menschlichen Geist; und wir halten auch hier nach Analogie der heiligmachenden Gnade daran fest, daß sie das Tiefinnerste der Seele und gleichsam ihr Centrum ergreift und afficirt: Die Folgerichtigkeit des Denkens fordert solche Annahme. Große Einseitigkeit war es daher von den Semipelagianern zu behaupten, unsere Gnade sei stets nur Erleuchtung der Verstandes, und etwa erst mittelbar Bewegung des Willens. Nein, sie geht ebenso direkt auch den menschlichen Willen an und setzt diesen in Bewegung; und müssen wir uns um so mehr daran halten, als ja der Wille

im Menschen vorwaltend die spontane Kraft ist, dessen Mitwirkung und Zustimmung die aktuelle Gnade in Anspruch nimmt. — Wenn auch der Lehrsatz, daß die Gnade eine direkt den Willen in Bewegung setzende Kraft habe oder vielmehr sei, nicht förmlich definirt ist, so muß doch die gegentheilige Behauptung nach dem Gewicht der dogmatischen Beweisgründe nicht blos für irrig sondern auch für unkirchlich gelten. Wenn es im A. B. bei Ezech. 36, 19 heißt: „Ich will Euch ein neues Herz geben, ich will das steinerne aus Euch herausnehmen", oder wenn der Apostel, Philipp. 2, 13 äußert, daß Gott in uns wirke das Wollen und Vollbringen", so ist gewiß genug, daß die Gnade Gottes nicht lediglich als Erleuchtung der Einsicht, daß sie vielmehr auch, sogar vorwaltend als Bewegung und Kräftigung des Willens gefaßt werden müsse. Als die Massilienser mit der gegentheiligen Behauptung auftraten, erhob sich der hl. Augustin nachdrücklichst gegen dieselbe, z. B. in der Schrift *de spiritu et littera* cap. 9: Voluntas nostra ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem et voluntas sanata impleat legem. Auch die Kirche selbst, wenn nicht in dogmatischer Sanktion, so doch in ihren liturgischen Formularien steht dieser Auffassung zur Seite. Man vgl. die kräftige Sekret: Nostras (Deus) etiam rebelles ad te compelle voluntates, und das Gebet (in den Precibus): Deus a quo sancta desideria, recta consilia et justa sunt opera.

3. Ihr An-sich. — Wenn man nun aber fragt, worin diese göttliche Thätigkeit, indem sie unsern Willen bewegt, bestehe oder was die Natur dieser Einwirkung sei, so lehren jene Theologen, welche (nach vor. §) die heiligmachende Gnade mit dem Habitus der Liebe zusammen fallen lassen, folgerichtig, daß Gott bei jeder aktuellen Gnade, welche er spendet, dem Menschen einen Akt der Liebe einflöße. Da nun aber vor Ertheilung der heiligmachenden Gnade von einem Akte der vollkommenen Liebe (actus caritatis) nicht Rede sein kann, dennoch aber die aktuelle Gnade nicht selten der heiligmachenden vorangeht, und dem Menschen die Setzung heilsamer, wenn auch noch nicht streng verdienstlicher Handlungen, als welche allerdings aus der caritas hervorgehen müssen, ermöglicht, so wird beigefügt, es genüge freilich bei der aktuellen Gnade die unvollkommene Liebe, aber jeder unter Beistand der Gnade gesetzte oder von ihr angeregte Akt sei ein Akt der Liebe, ob der beginnenden oder der vollendeten. Ohne

streiten zu wollen, erklären wir doch entsprechend unserer Auffassung der heiligmachenden Gnade unsere gegentheilige Ansicht: denn warum sollte ein solcher heilsamer Akt nicht auch ein Akt des Glaubens oder der Hoffnung sein dürfen, da diese bekanntlich auch ohne die Liebe und vor der Liebe im Menschen vorhanden sein können.

4. Ihr Verhältniß zur menschlichen Mitwirkung. — Indeß gleichviel, sei es ein Liebes-Akt oder ein anderer heilsamer Akt, welcher von der aktuellen Gnade angeregt und mit ihr gesetzt wird, es bleibt immer doch die Frage zurück, *wie* derselbe durch die Gnade zu Stande komme. Wenn Gott die Gnade verleiht, so wirkt er etwas im Menschen, er erregt und bewegt dessen Willen. Darauf hin erfolgt ein Sich-bewegen des menschlichen Willens. Nun kann aber keine Willensbewegung ohne Selbstthätigkeit oder Selbstbestimmung eben des Willens zu Stande kommen, denn sonst wäre der Wille nicht Wille d. i. frei spontane Kraft. Somit ist die heilsame Handlung allerdings Produkt zweier Faktoren, der Gnade Gottes und der menschlichen Freiheit. Aber es handelt sich um die Weise des Ineinandergreifens dieser beiden Faktoren, und da muß unumwunden erklärt werden, daß wir dies so wenig, wie das An-sich der einzelnen zwei Elemente völlig durchschauen können. Wir ergründen nicht das Wesen der geschöpflichen Freiheit, noch weniger die Natur ihres größern Mitfaktors, der göttlichen Gnade, und darum können wir auch das Ineinander-Wirken beider nicht völlig ins Klare stellen. Lehre der Kirche ist (s. unten), daß bei jedem heilsamen Akte die göttliche Gnadenerregung der freien Zustimmung des menschlichen Willens *darauf* gehe, woraus folgt, daß wir wenigstens in Gedanken einen Moment ansetzen und festhalten müssen, wo die Gnade im Menschen bereits wirkt noch ohne Zustimmung des Menschen. In diesem Moment aber wie afficirt sie den Menschen? Es ist dem Scharfsinne der Theologen nicht gelungen und kann auch nicht gelingen, diese Frage vollkommen genügend zu beantworten. Falsch ist die Aufstellung und jansenistisch gefärbt, welche behauptet, die Gnade in diesem Momente *sei* eine überlegte und freie Handlung des menschlichen Geistes. Das ist sie erst nach erfolgter Vereinigung mit der freien Zustimmung des menschlichen Willens; bei solcher Auffassung wird die Energie der Willensfreiheit offenbar auf Null herabgesetzt. Wenn man aber sagt, was auch wohl geschehen, die anregende Gnade Gottes sei in jenem ersten Momente

eine der Selbstbestimmung vorausgehende That des menschlichen Geistes, welche in ihm existire ohne von ihm noch producirt zu sein: so sind das meines Erachtens nur leere Worte, oder vielmehr offen sich widersprechende, nichtssagende Wörter. Wie kann ich mir eine That des menschlichen Geistes vorstellen, welche nicht von ihm hervorgebracht wäre? — Gestehen wir es nur bescheidentlich, daß wir die innere Wechselwirkung zwischen Gnade und Freiheit zu durchschauen nicht im Stande sind; das Grundgeheimniß aller wahren Religion: Göttlich-unendliches und Geschöpflich-endliches, jedes selbstständig in seiner Art für sich, und dennoch in lebendigem Rapport das eine zum andern — spiegelt sich in derselben wieder.

Hier brechen wir den Faden der eigentlichen Gnadenlehre einstweilen ab, um zur Rechtfertigungstheorie überzugehen. Sollte nämlich, nachdem Natur und Wesen der Gnade erläutert, nun sachgemäß ihr Wirken beschrieben werden, so ist es, da, was die Gnade bewirkt, entweder die Rechtfertigung selbst ist, oder doch zu ihr in unmittelbarer oder mittelbarer, näherer oder entfernterer Beziehung steht, offenbar angezeigt, die Rechtfertigung erst selbst kennen zu lernen, um darauf die Wirksamkeit der Gnade in und bei derselben gehörig erläutern zu können.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre von der Rechtfertigung.

1. Hauptstück.

Begriff und Natur der Rechtfertigung.

§ 4.

1. Vorerinnerungen. — Wir gedenken die Rechtfertigungstheorie in vier Hauptstücken abzuhandeln, indem wir zuerst ihr Wesen, darauf ihren Hergang, dann ihre Eigenthümlichkeiten und endlich ihre Folgen oder Früchte zum Vortrage bringen; eine Diathese des Stoffes, deren Zweckmäßigkeit, sollte sie aus und in sich selbst noch nicht genugsam erhellen, hoffentlich die Darstellung selbst nachweisen wird. — Die katholische Lehre von der Rechtfertigung bewegt sich bekanntlich von Anfang bis zu Ende in stetem Gegensatz zur Rechtfertigungstheorie der Protestanten des 16. Jahrhunderts. Hier liegt der Ausgangspunkt für die große Controverse, welche den Riß in die abendländische Christenheit hineintrug, dessen schmerzhafte Wunde noch immer nicht ausgeheilt ward bis zur Stunde. Gleichwohl ist gegenwärtig das theologische Interesse an dieser welthistorischen Controverse nicht mehr so groß, als es hiernach scheinen müßte. Die protestantische Rechtfertigungslehre, wie sie zu Anfang von den Urhebern und Häuptern der Reformation aufgestellt ward, ist nämlich in sich selbst so verwirrt, haltlos und unverständig, daß sie zur Zeit von den gläubigen Protestanten fast durchgängig aufgegeben, und an ihrer Statt mehr oder minder die katholische Auffassung, wenn auch mitunter unbewußt, adoptirt wird. Der Protestantismus hat zwei Principe, ein materielles, in der von der Kirchenlehre abweichenden Auffassung der Rechtfertigung, und ein formelles, in der Auflehnung gegen die bestehende

Auktorität der Kirche; zwischen beiden besteht nur eine künstliche und nicht nothwendige Verbindung. Das erste Princip ist zur Zeit so gut wie aufgegeben, und dort wo nicht etwa das positive Christenthum selbst aufgegeben worden ist, d. h. im sog. orthodoxen Protestantismus, handelt es sich in der christlich-abendländischen Controverse im Grunde allein nur noch um die Kirche und deren Auktorität. Dennoch muß dogmenhistorisch die Differenz als die belangreichste der ganzen neuern Zeit bezeichnet werden. So ist denn die Berücksichtigung des confessionellen Gegensatzes in diesem Lehrstücke, welcher Gegensatz erst die kirchliche Lehre in ihrem jetzigen Entwickelungsstadium verständlich macht, durchaus geboten. Daß wir dabei den ursprünglichen Lehrbestand der ersten Reformatoren vorwaltend heranziehen, die spätere Ausebnung des Gegensatzes nur mehr andeutend, als ausführend, liegt ganz in der Natur der Sache.

2. Worterklärung und Begriffsbestimmung. — Rechtfertigung*) (δικαίωσις, justificatio) ist der aus der Bibel in den theologischen Sprachgebrauch entnommene Ausdruck für die Theilnahme der in Adam gefallenen sündigen Menschheit an der in Christo vollbrachten objektiven Erlösung, ist ihre subjektive Erlösung. In dieser

*) Die buchstäbliche Uebertragung der biblisch-kirchlichen Ausdrücke wäre „Gerechtmachung". Etymologisch heißt „fertigen" fertig d. i. zur Fahrt (im älteren weitern Sinn, vgl. Wohlfahrt) bereitet, gerüstet machen. Ich will nicht entscheiden, ob in „Rechtfertigung" recht das Adjektiv (gerecht = justus) oder das Substantiv (jus) sei, ob also etymologisch ein Bringen auf die rechte Fahrt, oder ein Tüchtigmachen für das Recht, vgl. bußfertig, eilfertig u. dgl. angedeutet werde. Mir scheint das Erstere.

Vielleicht wird man es diesem Abschnitte, welcher von der Rechtfertigung handelt, übel nachreden, er bleibe doch gar zu nahe bei der Darstellung Möhlers in seiner berühmten Symbolik, oftmals selbst im Wortlaute stehen. Indessen dasjenige, was der große deutsche Theologe in seiner wahrhaft klassischen Sprache richtig gesagt hat, anders und besser sagen zu wollen, erscheint uns eitel und anmaßlich; in der Sache denken wir gleichwohl Möhlers Darstellung an einzelnen Punkten weiter geführt, resp. berichtigt zu haben. Macht man es uns aber zum Vorwurfe, daß wir so selten citiren, so erachten wir, daß man ein Werk, welches in dem Grade in Fleisch und Blut der deutschen Theologie übergegangen und Gemeingut Aller geworden ist, eben so sehr und mehr noch durch Ausnutzung als Anführung ehrt; abgesehen davon, daß wir uns nach der ganzen Anlage und Bestimmung dieser Schrift von der Anführung der Autoren, welche wir benutzt haben, durchweg glaubten dispensiren zu dürfen.

allgemein gefaßten Erklärung sind beide Confessionen einig, wenngleich schon hier, in der ersten Bestimmung, beigefügt werden muß, daß die protestantische dennoch zwischen objektiver und subjektiver Erlösung nicht gehörig unterscheidet, was sich unten deutlich herausstellen wird. Wollen wir aber die katholische Auffassung insbesondere erläutern, so ist zu sagen, daß sie jene Theilnahme durchaus nach dem natürlichen Sinne des Wortes „Rechtfertigung" bestimmt. Rechtfertigung des Menschen (justificatio) bezeichnet nach dem Wortlaute offenbar einen Vorgang im Menschen, dessen Ergebniß sein Gerechtsein oder seine Gerechtigkeit (justitia) ist. Justificatio, sagt Bellarmin (*de justit.* l. 2. cap. 6) recht gut, sine dubio est motus quidam de peccato ad justitiam, et nomen accipit de termino ad quem ducit, sicut et similes motus, illuminatio, calefactio et ceteri. Als man auf dem Concil zu Trient (berichtet Pallavicini in seiner Geschichte der Synode B. 8. Kap. 4) daran ging, die von den Reformatoren so schwer verkannte Natur der Rechtfertigung zu erläutern, waren Alle über die Bedeutung des Wortes einverstanden, es bedeute nämlich der Ausdruck den Uebergang des Menschen aus dem Zustande eines Feindes in den eines Freundes, Kindes, Adoptivsohnes Gottes. Darnach ist denn auch die Definition in der Synode selbst abgefaßt, Sitz. 6, Kap. 4: Justificatio est translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adam, in statum gratiae et adoptionis filiorum dei per secundum Adam salvatorem nostrum Jesum Christum. Somit ist die Gerechtigkeit, zu welcher die Rechtfertigung hinführt, der Zustand der Gnade, der Freundschaft, der Kindschaft, des Wohlgefallens Gottes. — Diesen Zustand faßt nun aber der Kirchenrath weiterhin auf — und wem könnte es auch anders beigehen? — als einen innern und wahren, also innerlich wahren Zustand, und zwar des Menschen selbst; somit also auch die fragliche Gerechtigkeit als eine wirkliche Gerechtigkeit eben des gerechtfertigten Menschen, als eine solche also, welche nach Aufhebung ihres Gegentheils, d. i. nach wahrer Austilgung der Sünde dem Menschen innewohnt, oder, was dasselbe ist, als eine wahrhafte geheiligte Verfassung des menschlichen Willens, als heilige Gesinnung. Folgerichtig wird der Akt der Rechtfertigung selbst um- und beschrieben als eine wahre Umwandlung und wie Neuschaffung des innern Menschen, als eine durch Gott bewirkte Erhebung desselben aus seiner tiefen Ver-

sunkenheit zu dem höhern Lebensverkehr mit ihm, oder von Seiten des Menschen aufgefaßt, als ein Heraustreten des geistigen Menschen aus seiner Verbindung mit dem sündigen Adam in eine lebendige Gemeinschaft mit Christo und durch ihn mit Gott. Alle diese Erklärungen und Umschreibungen wollen im Grunde nur aussagen, daß der in der Rechtfertigung angesetzte Vorgang auf Wahrheit und Wirklichkeit beruhe. Da dies aber offenbar selbstverständlich sein müßte, so würde man den Nachdruck solcher Erklärungen unbegreiflich finden, wenn nicht der Gegensatz der reformatorischen Lehre ihn begreiflich finden ließe. Die Hauptstelle setzen wir her, Sitz. 6, Kap. 7 init.: Unica formalis causa (justificationis) est justitia dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit . . . qua videlicet donati renovamur spiritu mentis nostrae, justitiam illam in nobis recipientes . . id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per spiritum caritas diffunditur in cordibus eorum atque iis inhaeret. Hiermit ist die katholische Auffassung der Rechtfertigung hinreichend charakterisirt; wollen wir jedoch die beiden Merkmale, auf die es in der Polemik ankommt, schon hier betonen, so lehrt also unsere Kirche, daß in der Rechtfertigung vor sich gehe eine wirkliche Entsündigung d. h. eine innerliche Aufhebung und Tilgung der Sünde im Menschen — und dies ist die negative, besser privative Seite der Rechtfertigung; und dann daß in der Rechtfertigung einbegriffen sei eine wahrhaft innere Umwandlung d. i. Heiligung des Menschen — das positive Moment derselben. Indeß fallen diese beiden Momente der Rechtfertigung, wie sie sich denn innerlich bedingen, nicht etwa blos zeitlich sondern auch wesentlich zusammen, da das eine ohne das andere nicht gedacht werden kann, ganz ebenso wie die Entfernung der Finsterniß von einem Gegenstande zugleich seine Erleuchtung aussagt.

Dieser in sich so einfachen und klaren Auffassung der Kirche stellten die Reformatoren eine ganz andere und neue Ansicht entgegen. Nach ihnen ist die Justification nicht, was doch das Wort sagt, wahre Gerechtmachung oder innere Entsündigung des Menschen, vielmehr bezeichneten sie, indem sie justificatio im einseitig richterlichen Sinne gelten ließen (justificare est justum declarare, in sensu forensi) die Rechtfertigung als äußerliche Nichtanrechnung der Sünde und ihrer Schuld auf Seiten Gottes um Christi willen. Darum ist ihnen

auch die Gerechtigkeit, welcher sie zuführt, nicht die Gerechtigkeit des Menschen selbst, sondern die Gerechtigkeit Christi, welche Gott dem Menschen, ohne daß dieser selbst gerecht wird, äußerlich anrechnet oder imputirt. Auf den Vorgang der Rechtfertigung gesehen heißt das: indem Gott den Menschen rechtfertigt, macht er ihn nicht thatsächlich gerecht, sondern erklärt ihn, obwohl er innerlich derselbe Sünder bleibt, der er war, um Christi willen für gerecht. Während also nach der katholischen Auffassung in der Rechtfertigung die Sünde im Menschen wahrhaft aufgehoben wird, soll sie nach Ansicht der Reformatoren keineswegs durch die Rechtfertigung getilgt, sondern blos durch das Verdienst oder die Gerechtigkeit Christi also zugedeckt werden, daß der heilige Gott sie übersieht, und den Menschen, obwohl er innerlich Sünder bleibt, für straffrei erklärt. Am Ausgangspunkte der Controverse müssen wir einige Beweisstücke liefern. In dem zweiten der von Papst Leo X. verdammten Artikel Luthers heißt es: Aliud est, omnia peccata remitti, aliud omnia tolli: baptismus omnia remittit, sed nullum penitus tollit. Calvin, das andere Haupt der Reformation, sagt, (*Antid. Conc. Trident.* ad sess. 5): Manet vere peccatum in nobis, neque per baptismum statim uno die exstinguitur, sed quia deletur reatus, imputatione nullum est. Wollen wir statt persönlicher Aeußerungen der Reformatoren lieber eine öffentliche Bekenntnißschrift der neuen Kirchengenossenschaft, so lautet es in der berühmtesten von allen, der Augsburger Confession (artic. de justif.): Justificare hoc loco forensi consuetudine significat reum absolvere et pronunciare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quae aliena justitia communicatur nobis per fidem. Man beachte den Nachdruck, den das wiederholte aliena mit sich führt; das communicare könnte freilich an sich auch katholisch gefaßt werden; daß jedoch eine wahre Mittheilung als Antheilnahme durch den Glauben in protestantischer Darlegung unmöglich ist, wird sich bald noch genauer herausstellen. So ward denn das Feldgeschrei der Reformatoren in der Rechtfertigung während des 16. Jahrhunderts die *justitia Christi extra nos*, die justitia Christi imputativa, dem dann die noch berufenere Parole der *sola fides*, wie wir bald sehen werden, sich zugesellte. Die Differenz mit der Kirchenlehre liegt also zunächst darin, daß die Sündenvergebung in der Rechtfertigung nicht als

wahre Aufhebung, Beseitigung, Tilgung der Sünde, sondern nur als Zudeckung, Nichtanrechnung, Nichtbestrafung der bleibenden Sünde gedacht ward; und zweitens darin, daß, was nun freilich folgerichtig ist, die positive Heiligung des Menschen gänzlich von der Rechtfertigung abgesondert ward. Hinsichtlich ihrer ward nur eingeräumt, daß sie nachträglich allerdings eintreten könne und solle, jedoch mit der Heilswirkung (Heilserlangung) an sich eigentlich nichts zu schaffen habe. Wenn man fragt, wie doch die Reformatoren zu einer so auffallenden, gegen den gesunden Sinn anstoßenden Rechtfertigungstheorie kommen mochten, so ist auf den Zusammenhang derselben mit der Lehre vom Urstande und Sündenfalle hinzuweisen. Obgleich diese Lehre an einen andern Ort der Dogmatik gehört, so wollen wir doch hier, wo wir am historischen Ausgangspunkte der ganzen Controverse stehen, indem wir mit wenigen Worten jenen Zusammenhang darthun, die theoretische Quelle dieser schweren Irrungen bloßlegen. Die Reformatoren also unterschieden im Urstande des Menschen nicht zwischen Natur und Gnade. Zwar war Adam im Paradiese positiv heilig und gerecht; aber diese urständische Heiligkeit desselben oder sein Ebenbild mit Gott war kein Geschenk freier Gnade Gottes, sondern sie gehörte zur Natur, ja zum Wesen des Menschen. Durch den Sündenfall verlor der Mensch jene Heiligkeit und Gerechtigkeit, also Ebenbildlichkeit mit Gott (die nur *eine* ist) gänzlich. An die Stelle eines solchen wesentlichen Verlustes trat nunmehr die Sünde, welche demgemäß fortan zum Wesen des gefallenen Menschen gehören, ja es sogar ausmachen mußte. Folgerichtig ward einem so verunstalteten Menschen die höhere sittlich religiöse Kraft gänzlich abgesprochen: der gefallene Mensch ist so durch und durch wesentlich Sünder, daß ihm mit der Anlage für das Höhere auch die sittliche Freiheit gänzlich entschwindet (Luther: *de servo arbitrio.*) Soll nun ein solcher Mensch von seinem Falle erhoben werden, so kann diese Erhebung selbstverständlich allein und ausschließlich nur durch göttliche That geschehen, und kann von einem Zuthun des Menschen in allweg keine Rede sein. Aber diese That Gottes, mag sie immerhin noch als eine Setzung *im* Menschen begriffen werden — obschon dies illusorisch ist, da sie in den Menschen nicht wirklich *hinein* kann, solche wird, da dem gefallenen Menschen die Anknüpfungspunkte für sie mangeln, jedenfalls mit ihm in keine organische Verbindung treten

können. Der alte und der neue Mensch kommen zwiespaltig neben einander und völlig isolirt von einander zu stehen. Der alte Mensch wird vom neuen nicht durchdrungen, und somit selbst erneuert d. i. verklärt, sondern er bleibt der alte und lebt auch in dem neuen ungestört fort. Sohin bleibt der Mensch selbst, wie vorher, ungerecht, indem die Gerechtigkeit Christi zu ihm nur in äußere Beziehung tritt, etwa (nach damals üblichem Vergleiche) wie ein goldener Schatz nur in äußerer Beziehung steht zum irdenen Gefäße, welches ihn einschließt.*)

Ohne einstweilen weiter zu gehen, können wir schon hier die Fragen nicht unterdrücken: Wie kann doch Gott Jemanden für gerecht erklären, der es nicht ist; wie kann er Etwas sehen — Gerechtigkeit — was nicht vorhanden und übersehen — Sünde — was vorhanden ist; wie kann es eine Rechtfertigung des Menschen heißen, wo der Mensch eben nicht gerecht wird, wie auch eine Aneignung des Erlösungsverdienstes, wo dem Menschen nichts zu eigen wird? Man sieht, auf katholischer Seite ist alles schlicht und einfach, wahr und wirklich, auf der Gegenseite Alles künstlich verschoben und verzerrt. — Nach dieser allgemeinen Darlegung gehen wir zur genauern Würdigung der beiden in der Rechtfertigung enthaltenen Momente und beginnen mit dem

3. positiven Momente. — Nach der Lehre der Kirche ist die positive Seite der Rechtfertigung aufzufassen als eine, mit wahrer Sündenvergebung verbundene Umbildung des zu rechtfertigenden Menschen zu eigener Gerechtigkeit und Heiligkeit durch die heiligmachende Gnade, welche dem Menschen fortan dauernd innewohnt und ihn selbst heilig oder gerecht macht; somit nicht, wie ihre Gegner behaupten, eine blos äußerlich genommene Zurechnung der Gerechtigkeit Christi. Zwar wird nicht verkannt, daß die Gerechtigkeit Christi von Außen an den Menschen herankommt, allein, wird hinzugefügt, diese bleibt ihm nicht äußerlich und zum Höchsten nur mechanisch verbunden; sie dringt vielmehr in sein innerstes Leben hinein, durchdringt dasselbe organisch und gestaltet es neu, indem sie das menschliche

*) Dies ist der systematische und objektive Zusammenhang der reformatorischen Lehrsätze. Anders verhält es sich, wenn man nach dem historischen und subjektiven Anlaß zur Aufstellung einer solchen Rechtfertigungstheorie fragt. Die Beantwortung dieser Frage überlassen wir der Kirchengeschichte, ist sie ohnehin jedem gebildeten Theologen bekannt genug.

Leben über es selbst hinaus in eine höhere Sphäre versetzt und also eine wahre Lebensgemeinschaft mit Christo und durch ihn mit Gott dem Menschen vermittelt. In solcher Lebensgemeinschaft mit Gott und nur in ihr erkennt die Kirche eine Aneignung der objektiven Erlösung, welche durch sie versubjektivirt wird. Zum Beweise vergl. Trid. Sitz. 6, Kan. 11: S. q. d., homines justificari vel sola imputatione justitiae dei vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae per spiritum sanctum diffundatur in cordibus eorum atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem dei: a. s. Kürzer und noch schärfer heißt es das. Kan. 10: S. q. d., hominem per ipsam Christi justitiam formaliter justum esse: a. s. — Um diesen Lehrsatz vor der christlichen Vernunft zu rechtfertigen, wird es genügen, auf seinen Zusammenhang mit der katholischen Lehre vom Urstande und vom Sündenfalle zu verweisen. Die Kirche, zwischen Natur und Gnade vom Anfang an und schon im Urstande sorgfältig unterscheidend, erklärt die urständische Gerechtigkeit und Heiligkeit für eine zu den natürlichen Gaben und Anlagen, mit denen unser Stammvater vom Schöpfer ausgestattet war, hinzukommende Begabung anderer Ordnung, für ein donum naturae superadditum. Das war die dem Stammvater frei verliehene heiligmachende Gnade, durch welche er über die Natur hinaus in eine höhere Lebensgemeinschaft mit Gott erhoben oder versetzt war: ein Stand der Erhebung (status elevationis) in welchem des Menschen übernatürliches Ebenbild mit Gott, wohl zu unterscheiden von seiner natürlichen Gottähnlichkeit, bestand. Sohin gehörte des paradiesischen Menschen Heiligkeit durchaus nicht zu seinem Wesen oder seiner Natur, war vielmehr, wenn man das Wort nicht im schlimmen Sinne mißversteht, allerdings zufällig d. h. sie konnte von der Natur des Menschen getrennt werden, ohne daß in der Wesenheit des Menschen an sich irgend ein Defekt eintrat; wenngleich der natürliche Mensch eine entferntere Prädisposition zu solcher Erhebung besaß. Durch den Sündenfall Adams ging, wie Alle gestehen, die ursprüngliche Gerechtigkeit dem Menschen verloren oder, was dasselbe ist, sein übernatürliches Ebenbild ward zerstört. Aber das natürliche Ebenbild, d. h. die wesentlichen Anlagen des menschlichen Geistes, einschließlich seine höhern sittlichen Kräfte, Vernunft und Freiheit, wurden darum doch nicht vollends ausgetilgt,

sondern nur geschwächt und verkümmert; das Erstere nicht, weil die Gnade und die in ihr gesetzte Zuständlichkeit von der Natur specifisch verschieden ist; das Andere jedoch, weil im Urstande auch die Naturanlage des Menschen durch die Gnade zu ihrer Vollendung gebracht oder integrirt worden war. Sohin blieb auch der gefallene Mensch immer noch ein Wesen mit höherer Intelligenz und sittlicher Wahlfreiheit ausgestattet. — Durch die Erlösung ist nun für die Menschheit von Seiten Gottes die Möglichkeit wieder errungen, daß er auch dem Sohne Adams seine Gnade wieder zuwende. Aber in welcher Beschaffenheit trifft sie ihn? Indem Gott sich um des Erlösers willen mit seiner Gnade zum sündigen Menschen frei herabläßt, findet sie in ihm immer noch Anknüpfungspunkte vor, bei denen sie eingreifen kann, da er in seinen nicht völlig erstorbenen sittlichen Anlagen die entferntere Tauglichkeit für seine Wiedererhebung sich eben so erhalten hat, wie sie bei Adam für die erste Erhebung schöpferisch grundgelegt war. Freilich muß die Erhebung hier wie dort von Gott ausgehen; niemals hat die Kirche (später darüber mehr) gelehrt, daß der natürliche Mensch, geschweige der gefallene, aus eigenen Kräften sei es sich erheben oder wieder erheben könne. Allein indem die Gnade Christi, welche zunächst die aktuelle ist, den sündigen Menschen ergreift, erregt sie allerdings seinen freien Willen, der ihm nicht abhanden gekommen; und dann ist es der Mensch, welcher seinerseits frei auf diese göttliche Anregung eingehen kann, soll und muß, wenn das Werk der Rechtfertigung zu Stande kommen will. Unter der Beihülfe solcher Gnade, mit welcher der Mensch frei cooperirt, kann des Menschen eigener Wille in einem allmähligen Processe, der unten weiter zu beschreiben sein wird, wirklich von der Sünde frei und los werden. Erscheint nun der Augenblick, in dem der Mensch von der Sünde sich los macht und diese aus sich heraus setzt, dann vollendet Gott durch Eingießung der heiligmachenden Gnade das freilich von ihm selbst, aber doch nicht ohne menschliche Mitwirkung vollbrachte Werk: er erläßt ihm um Christi willen die Schuld der Sünde, und senkt ihm ein die Heiligkeit oder Gerechtigkeit. Aber selbst wenn etwa, wie beim bloßen Erbsünder oder dem unmündigen Kinde der Fall ist, von einer thatsächlichen Mitwirkung der menschlichen Freiheit bei der Entsündigung nicht Rede sein und somit die Rechtfertigung nicht im allmähligen Fortschritt erfolgen kann, vielmehr augenblicklich (in instanti, s. unten) geschehen

muß: so ist doch auch dann in der dem Menschen verbliebenen sittlichen Anlage die Base gegeben, auf der das Werk der Rechtfertigung gestellt und ausgeführt werden mag. Denn wenn der Mensch ohne sein persönliches Zuthun wahrhaft Sünder (durch die Erbsünde) werden kann, so muß es auch statthaft sein, daß er wieder ohne persönliches Zuthun von solcher Sünde wahrhaft entsündigt d. h. innerlich gerecht werde.

Ganz anders bei der schon gezeichneten protestantischen Auffassung vom Sündenfalle. Ist alle höhere Erkenntniß und sittliche Freiheit im gefallenen Menschen geschwunden, also daß der Mensch nunmehr wesentlich Sünder ist und sündigen muß, so kann freilich von keinem innern Ausscheidungsprocesse der Sünde aus dem Willen des Menschen bei der Rechtfertigung mehr Rede sein und somit kann auch die in ihr begriffene Gerechtigkeit in das Innere des Menschen nicht hineindringen; des Menschen Gerechtigkeit ist und bleibt die Gerechtigkeit Christi außer ihm.

Aber auch abgesehen vom innern Zusammenhang der Lehrstücke zeugen Schrift und Ueberlieferung direkt für die katholische und gegen die protest. Darstellung. Was zunächst das Alte Testament anbetrifft, so braucht nicht geleugnet zu werden, daß der Ausdruck „rechtfertigen" (justificare, δικαιοῦν, הַצְדִּיק u. dgl.) in jenem forensen Sinne, auf welchen die Reformatoren so gern sich beriefen, vorkommt. So heißt Sprüchw. 17, 15: „Wer den Gottlosen rechtfertigt (lossprícht) und wer den Gerechten verdammt, Beide sind ein Abscheu vor Gott." Desgleichen räumen wir ein, daß das entsprechende Substantiv „Gerechtigkeiten" (justificationes, צְדָקוֹת u. dgl.) äußere vom mosaischen Gesetze vorgeschriebene Leistungen, wie Opfer und Reinigungen, zum Behufe der Vergebung von Gesetzesübertretungen bezeichne, vgl. Num. 9, 3. 2, Paralip. 34, 31, Psalm. 118 durchweg. Es finden sich dort selbst Texte, welche dem Wortlaute nach bei der Entsündigung auf eine Bedeckung und Nicht-Anrechnung der Sünde (in Kraft solcher gesetzlichen Leistungen) zu führen scheinen; vgl. Psalm. 31, 1 ff.: „Glückselig deren Verbrechen erlassen, deren Sünden bedeckt sind . . . glückselig der Mann, dem der Herr seine Sünde nicht anrechnet." In solchen alttestamentlichen Texten fanden die Reformatoren wenigstens scheinbar noch einen biblischen Anhalt für ihre Theorie. Dagegen ist aber zuvörderst zu bemerken, daß Rechtfertigung im Alten und im

Neuen Bunde nicht völlig auf einer Linie stehen, insofern diese dort immerhin schon eher für eine bloße Strafloserklärung, für ein einstweiliges Ignoriren der vorhandenen Schuld genommen werden kann, als hier im Neuen Bunde. Und doch handelt es sich in unserer Controverse um die christliche Heilswirkung. Auf dem Standpunkte des Alten Bundes ist es unseres Erachtens nicht unrichtig, wenn man behauptet, daß die dort mögliche Rechtfertigung in soweit eine unvollkommene blieb, als ihre Verdienstursache in der künftigen Erlösungsthat Christi noch nicht vollzogen war; und so wurden die Menschen des Alten Bundes, wie ein Theologe sich ausdrückt, immer nur unter einem gewissen Vorbehalte gerechtfertigt und gleichsam nur ab instantia absolvirt, weil ihre Sündenschuld erst durch den künftigen Erlösungstod Christi vollends getilgt werden sollte und konnte; weshalb auch die verstorbenen Gerechten des Alten Bundes nicht früher zur Himmelsseligkeit eingingen, vgl. Sakr.-Lehre I. 64. Schon dieses Umstandes wegen sind solche Umschreibungen der Rechtfertigung im Alten Testament mehr angezeigt als im Neuen, mit der protestantischen Imputationslehre hat aber dieser Umstand nichts zu schaffen. Dazu kommt, daß manche dieser Ausdrücke nur bildlich zu nehmen sind, indem, wie Möhler, Symb. S. 127, 5. Aufl., bemerkt, die Alten es liebten, die Form, in welcher das Innere zur Erscheinung kommt, für das Innere selbst zu setzen. Wenn daher im Alten Bunde die Rechtfertigung mitunter in der Form einer richterlichen Lossprechung vorkommt, so entscheidet das gar nicht für die blos imputative Gerechtigkeit des Gerechtfertigten im Sinne der Protestanten. Wenn Gott einen Menschen für gerecht erklärt und also freispricht, ist denn damit das wahre und innere Gerechtwerden das Losgesprochenen negirt? Man sollte doch denken, in einem wahren Gerichtsspruche das Gegentheil; wird es doch an oben citirter Stelle als ein Greuel vor Gott bezeichnet, wenn ein menschlicher Richter den Gottlosen für gerecht erklärt. Warum soll denn, wenn es heißt, Gott erkläre Jemanden für gerecht, aller Nachdruck auf das „erklären" gelegt und von dem „gerecht" ganz abgesehen werden? Dabei ist auch nicht außer Acht zu lassen, daß man nicht fordern kann, es sollen im Alten Testament an jeder Stelle, wo von Sündennachlaß geredet wird, alle Merkmale einer wahren Rechtfertigung vollständig aufgezählt werden. Wie es sich trifft, wird bald die eine bald die andere Seite an ihr hervor-

gehoben; und so können wir jener obigen Psalmesstelle: „Glückselig, deren Sünden bedeckt sind, glücklich der Mann, dem der Herr die Sünde nicht anrechnet", wie schon Bellarmin gethan, die andere Psalmesstelle entgegenstellen, Psalm 117, 1: „Glückselig, die unbefleckten Wandels sind, welche auf seinen (Gottes) Wegen einhergehen", also gottgefälliger Wandel und heilige Gesinnung sind die Erfordernisse der Gerechtigkeit. In allen derartigen Aeußerungen des Alten Bundes fehlt das „blos" oder „nur", was allein im Stande wäre, die protestantische Theorie zu erhärten. Dagegen sind auch schon im Alten Bunde der Aussprüche genug, welche auf innere Rechtfertigung hinweisen. Beispielsweise sei verwiesen auf Jes. 53, 11 und Daniel 22, 3, Texte, in denen der Ausdruck „rechtfertigen" selbst nach Geständniß protestantischer Exegeten im etymologischen Sinne von einem wahren Gerechtmachen verwendet wird. — Anlangend das Neue Testament, so wird kein Unbefangener verkennen, daß dasselbe, indem es von Erneuerung und Umwandlung des Menschen, von seiner Heiligung und seiner Lebensgemeinschaft mit Christo redet, eine innere Rechtfertigung des Menschen anerkennt; ja man darf sagen, die Vorstellung einer dem Menschen fernstehenden und nur äußerlich gleichsam anklebenden Gerechtigkeit ist dem Neuen Testamente völlig fremd. Der Heiland selbst bezeichnet die Rechtfertigung Joh. 3, 5 ff. als eine neue geistige Wiedergeburt („so Jemand nicht wiedergeboren wird" u. s. w.; „was aus dem Fleische geboren, ist Fleisch; was aber aus dem Geiste geboren, ist Geist"), somit als Umbildung des Menschen vom fleischlichen zum geistigen. Der Apostel Paulus aber sagt Ephes. 4, 23 f.: „Erneuert euch im Geiste eures Gemüthes, und ziehet an den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ward, in Heiligkeit und wahrhafter Gerechtigkeit"; hier ist Alles bezeichnend: die innere Erneuerung, die Ablegung des alten Menschen, die Heiligkeit im Bunde mit der Gerechtigkeit. Auch nennt derselbe Apostel 2. Kor. 5, 17 die Rechtfertigung eine „neue Schöpfung" (καινὴ κτίσις), welche aus der Gemeinschaft mit Christo sich ergeben soll. Von der mehrgedachten Stelle, Röm. 5, 5: „Die Liebe ist ausgegossen u. s. w." gibt selbst der protestantische Exeget Olshausen zu, daß sie eine innere Durchdringung der Natur und Gnade enthalte. Und so geht es weiter. Ueberall fast, wo ihrer gedacht wird, verbindet das Neue Testament mit der Gerechtigkeit die Heiligkeit, spricht häufig bei ihr von einem

Innewohnen Gottes in uns, von einem Leben im hl. Geiste u. dgl.; wie kann das anders, als von wahrer innerer Gerechtigkeit verstanden werden? Sehr lehrreich für dies Verhältniß der Heiligkeit zur Gerechtigkeit ist auch die vom Apostel mehrmals, vorzüglich Röm. 6, 4 ff. gemachte Verwendung des Taufritus (die Taufe ist das Sakrament der Rechtfertigung) als eines Symbols der Rechtfertigung, indem er an der damals üblichen Spendeform dieses Sakramentes, der Untertauchung, gleichwie an der Rechtfertigung, zwei Stücke: die Immersion und Emersion des Täuflings unterscheidet, und sie zugleich auf die Verdienstursache derselben, welche wiederum in doppelter Form als Christi Tod und Auferstehung typisch sowohl auf die Spendung der Taufe äußerlich, als auf ihre Wirkung innerlich hinweiset, zurückbezieht. „Auf den Tod Christi, heißt es, sind wir getauft. So sind wir mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit wir, wie Christus erstanden ist von den Todten, auch in neuem Leben wandeln mögen; ähnlich geworden (σύμφυτοι, verwachsen mit ihm) dem Gleichniß seines Todes, werden wir es auch dem seiner Auferstehung sein in der Ueberzeugung, daß der alte Mensch mit ihm gekreuzigt ist, damit der Leib der Sünde abgethan werde und wir der Sünde nicht mehr dienen." Also stets die Doppelgliederung: Christi Tod und Auferstehung; das Untertauchen und Wiederemportauchen beim Sakramente;*) daher nun, gemäß jenem Typus und diesem Symbol, Tod des alten Menschen (der Sünde) und neues Leben in Gemeinschaft mit Christo: sohin wird hier nicht nur neben dem negativen Moment das positive bezeichnet, sondern zugleich gelehrt, daß, indem beide zusammengehören, ja in eins zusammenfallen, auch das negative zu einem wahrhaft privativen, zur innern Entsündigung werde, worüber noch Genaueres in der folgenden Nr. Die Heiligung selbst ist daher von der Rechtfertigung nicht zu sondern und damit letztere nothwendig als innere Umbildung des Menschen dargelegt. Kürzer noch und prägnanter deutet Paulus denselben Gedanken an, Röm. 4, 25: „(Christus) ist hingegeben (in den Tod) unserer Verbrechen wegen (um sie zu sühnen = Entsündigung), er ist aber erstanden zu unserer Rechtfertigung (oder: Gerech-

*) Nach apostolischer Anschauung ist offenbar das lavacrum baptismi das sepulcrum, in welches aber der Mensch nur hinabgelassen wird, um aus ihm hinaufzusteigen (aufzuerstehen) zu neuem Leben.

tigkeit nach der Variante, somit das positive Element = Heiligung)". So wenig also Tod und Auferstehung Christi in der Verdienstursachlichkeit zu sondern sind, so wenig kann in der Wirkung von der Entsündigung die Gerechtigkeit separirt werden. — Wenn nun freilich auch die Protestanten einzelne Texte des Neuen Bundes für ihre Imputationstheorie anführen, so muß gesagt werden, daß diese nicht aus dem ganzen Geiste des Neuen Testaments entwickelt, sondern aus einzelnen dem Zusammenhang entfremdeten Texten herausgeklaubt sind. Vorzüglich gern und oft beruft man sich auf solche Texte des Römerbriefes, in denen gesagt wird, daß Jemanden der Glaube zur Gerechtigkeit sei angerechnet (imputirt) worden, s. Röm. 43 ff.: „Abraham glaubte, und es ward ihm zur Gerechtigkeit angerechnet" u. s. w. Man erklärte nun also: was Jemand zugerechnet wird, das besitzt er nicht, es wird ihm aber dermaßen zu gut geschrieben, als ob er es besäße. Ist dies aber der Sinn der paulinischen Worte? Halten wir der paulinischen Stelle die Aussage seines Mitapostels Jacobus Br. 2, 21: „Der Vater Abraham ist er nicht aus seinen Werken gerechtfertigt worden? . . . (V. 24) aus den Werken wird der Mensch gerechtfertigt, und nicht aus dem Glauben allein" gegenüber, so muß der scheinbare Widerspruch zwischen beiden Aposteln sich doch ausgleichen lassen. Die Vermittelung liegt in der richtigen Auffassung des paulinischen Glaubens. Obwohl wir darüber später ausführlicher werden handeln müssen, so sei doch schon hier bemerkt, daß in der gedachten und ähnlichen Stellen bei Paulus der Glaube freilich in Gegensatz tritt zu den Werken, aber doch nur zu den äußerlich den Satzungen des jüdischen Gesetzes entsprechenden, nicht zu den verdienstlichen (innern und äußern) Handlungen, welche aus der durch den Glauben geheiligten Gesinnung entspringen, d. h. der Glaube schließt hier die aus ihm erblühende heilige Gesinnung ein, ansonst ist er nur ein todter d. i. unfruchtbarer Glaube, wie Jacobus a. O. V. 24 ausdrücklich betheuert. Ein solcher fruchtbar lebendiger Glaube wird nun freilich „zur Gerechtigkeit angerechnet". Aber in welchem Sinne? Der lebendige Glaube im Menschen oder sein inneres Glaubensleben selbst ist das Objekt, was verrechnet (ἐλογίσθη a. O.), abgeschätzt und gutgeschrieben wird, allerdings „zur Gerechtigkeit", indem es den Menschen vor Gott wirklich gerecht macht; oder, was dasselbe ist, der lebendige Glaube gilt vor Gott gleich der Gerechtigkeit, er ist in der

göttlichen Schätzung die Gerechtigkeit selbst. Das ist etwas ganz Anderes, als die protestantische Deutung: Der Glaube wird zu einem Mittel, kraft dessen dem Menschen eine fremde, ihm äußerlich bleibende Gerechtigkeit, nämlich die Gerechtigkeit Christi, zugerechnet wird, als ob er sie besäße.*) Der hohe Werth des Glaubens wird vom Völkerlehrer gefeiert, des Glaubens, der nach göttlicher Schätzung (λογισμὸς), die doch gewiß auf Wahrheit beruht, der Gerechtigkeit gleich gilt; vom Glauben als Werkzeug, eine fremde Gerechtigkeit heranzuziehen und nutzbar zu machen, ist entfernt nicht die Rede. Doch über diese paulinischen Glaubensstellen später noch mehr. — Einen Ausdruck ihrer Lehre wollten die Reformatoren auch 1. Kor. 1, 30 gefunden haben, wo es von Christo heißt: „Er ist uns geworden Weisheit von Gott und Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung". Christus also ist unsere Gerechtigkeit. Freilich wohl, aber um mit dem hl. Augustin und der Trienter Synode a. O. zu sprechen, non autem qua ipse justus est, sed qua nos justos facit; d. h. Christi Gerechtigkeit oder sein Verdienst ist die Ursache, weshalb uns Gott die Gnade verleihet, welche uns gerecht macht; nicht aber: unsere Gerechtigkeit besteht nur darin, daß Christus gerecht ist, und seine Gerechtigkeit als die unsere angesehen wird. Man hätte nur auf die andern im Texte zugefügten Ausdrücke blicken sollen, welche offenbar keine andere Deutung zulassen. Hier wie überall in diesem Artikel gewahren wir eine unrichtige Vermengung der objektiven Erlösung mit der subjektiven.

Bei der Ueberlieferung brauchen wir uns nicht aufzuhalten, da die Reformatoren selbst bald einsahen, daß sie ihrer neuen Lehre durchaus ungünstig sei. In der That, in den Schriften der Väter ist die Theorie einer blos imputativen Gerechtigkeit nirgends zu entdecken; mit den Theologen des Mittelalters befand man sich in ausgesprochenem Gegensatz. Wenn man sich nun aber damit vertröstete, vor der Zeit der Reformation sei Natur und Proceß der Rechtfertigung noch niemals gehörig erläutert worden, so klingt dies gewiß schon

*) *Πίστις λογίζεται παρὰ θεῷ δικαιοσύνη*, oder hellenistisch *εἰς δικαιοσύνην* heißt einfach: Vor Gott steht solcher Glaube der Gerechtigkeit gleich; die „Gerechtigkeit" ist die göttliche Abschätzung des menschlichen „Glaubens". Man kann ja auch etwas anrechnen, was vorhanden ist; auf ein bloßes Imputiren eines Nichtvorhandenen führt im paulinischen Gedankengange auch gar nichts.

seltsam; wie aber erst, wenn die Väter und selbst der hl. Augustin, auf den die Reformatoren doch sonst so gern sich berufen, das gerade Gegentheil der reformatorischen Lehre aussprechen? Man vgl. nur Augustin *de spir. et litt.*, cap. 32, nr. 56: Caritas quippe dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua ipse nos diligit, sed qua nos facit dilectores suos; sicut justitia dei, qua nos justi ejus munere efficimur.

4. Das negative Moment. — Dies spricht sich in der Sündenvergebung aus, über deren Sinn unter beiden Confessionen, wiederum folgerichtig, verschiedene Anschauung besteht. Den Katholiken ist sie eine wahre innere Aufhebung oder Tilgung der Sünde, zunächst der Sündenschuld, deren Folge dann die Strafloſigkeit ist; den Protestanten ist sie bloße Zudeckung der Sündenschuld und Strafloserklärung. Beweisstelle für die katholische Lehre Trid. Sitz. 6. Kan. 5: Si quis per Domini nostri Jesu Christi gratiam reatum originalis peccati remitti negat aut etiam asserit non tolli id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi, a. s. Die Beweisstelle für die protestantische These s. oben S. 37. Zur Erläuterung Folgendes: Da die Kirche die Rechtfertigung als einen wahrhaft inneren, die Heiligkeit einschließenden Vorgang im Menschen auffaßt, so leuchtet ein, daß ein solcher das Gegentheil der Heiligkeit, die Sünde, eben so wahrhaft ausschließen müsse. Welche Verbindung kann denn auch bestehen zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, zwischen Licht und Finsterniß, zwischen Christus und Belial, 2. Kor. 6, 14? Gegentheils, da nach den Reformatoren bei der Rechtfertigung die Gerechtigkeit Christi dem Menschen zugerechnet wird, ohne ihm eigen zu werden: so bleibt auch im gerechtfertigten Menschen die Ungerechtigkeit oder die Sünde, nur wird sie durch Christi Gerechtigkeit überdeckt, dadurch gleichsam dem Blicke Gottes entzogen und in solcher Weise nachgelassen oder vergeben. Oder auch nach der Ausdrucksweise Möhlers in der Symbolik, S. 138 f.: Während nach katholischer Lehre Christus der Gerechte in den Menschen hineindringt, sich in ihm bildet und gestaltet, so daß er ein wenn auch nur schwaches Abbild Christi wird: wirft nach protestantischer Auffassung der gerechte Christus den Schatten seiner Gerechtigkeit auf die fortbestehende Ungerechtigkeit oder Sündhaftigkeit des Menschen, so daß diese von Gott ferner nicht bemerkt wird; so bleibt

denn auch der gerechtfertigte Mensch Sünder bis zu seinem Tode. Dennoch aber, muß zur Steuer der Wahrheit beigefügt werden, ist auch im Lehrsysteme der Reformatoren von einer Heiligung die Rede, wenn auch nicht in Folgerichtigkeit des Grundgedankens, so doch in einer Inconsequenz zu Gunsten der Wahrheit, welche etwas Liebenswürdiges hat. Eine nachträgliche Heiligung des gerechtfertigten Menschen wird nämlich eingeräumt. Nachdem Gott, wird gesagt, in purem Erbarmen den Menschen *also* gerechtfertigt hat, kann, soll und wird dieser, in dankbarer Anerkennung einer solchen Wohlthat, Gottes Gebote zu halten und ein gottseliges Leben zu führen sich bestreben. In der Rechtfertigung werde zwar die Sünde (Sündhaftigkeit) nicht getilgt, aber doch abgeschwächt (hierauf bezieht sich das *radi* in obiger Erklärung der Synode von Trient) in ihrer Energie; in gleichem Maße mit dieser Abschwächung der Sünde könne auch allmählig Heiligung eintreten und zunehmen. Aber von solcher nachfolgenden Heiligung wird doch wieder, um möglichst der Grundidee getreu zu bleiben, behauptet, sie stehe in keinem innern Zusammenhang mit der Rechtfertigung, sondern apart für sich, und daher könne auch ihr etwaiges Unterbleiben des Menschen Heil nicht gefährden. — Auch in diesem Lehrstücke ist beiderseits die Auffassung des Sündenfalls und der Sünde überhaupt maßgebend gewesen. Ist die Sünde dem gefallenen Menschen wesentlich (nach Matthias Flacius sogar dessen Substanz) und liegt diese wesentliche Sünde in der unordentlichen Begierlichkeit, so mußten nun die sog. wirklichen Sünden, da der gefallene Mensch der bösen Lust gegenüber der sittlichen Freiheit entbehrt, für deren nothwendige Aeußerungen oder Bethätigungen angesehen werden. Weil nun einem also beschaffenen Subjekte der Gegensatz der Sünde, die Gerechtigkeit, allerdings nicht *innerlich eigen* werden kann, so mußte, trotz der Rechtfertigung, die vorhandene Sünde innerlich fortbestehen bleiben. Von ihrer Anschauung der Sünde aus konnten sich dann die Reformatoren auch auf die Erfahrung und das Selbstbewußtsein berufen, da beide laut genug bezeugen, daß auch im gerechtfertigten (wiedergeborenen) Menschen die Begierlichkeit nachhält. Wenn diese die Sünde selbst ist, dann folgt freilich, daß in der Rechtfertigung die Sünde nicht ausgetilgt wird. Indeß muß bei einiger Reflexion klar werden, daß mit solcher Auffassung der Natur der Sünde das Böse aus dem ethischen Gebiete verdrängt und in das physische hinübergeführt

wird, womit es dann als Naturböses den eigentlichen Charakter der Sünde verliert. — Ganz anders unsere Kirche. Ist nach ihrer Lehre der Sündenfall des Paradieses volle That der sittlichen Freiheit, ist demgemäß die Begierlichkeit im Gefallenen nicht die Sünde selbst, sondern nur deren Strafe und Folge: so braucht zwar bei den wirklichen Thatsünden des Menschen im gefallenen Zustande der Zusammenhang mit der erbsündlichen Begierlichkeit, d. h. ein besonderer Zug des naturnothwendigen, weil unfreiwilligen Reizes nach der einen Seite nicht verkannt zu werden, allein es kann doch auch, indem zwischen der Reizung der bösen Lust und der freien Einwilligung des Menschen in den Reiz unterschieden wird, in der wirklichen Sünde die ethische Seite der freien Verschuldung zur Geltung kommen, ohne welche die Uebertretung nicht wahrhaft Sünde sein könnte. So kann die katholische Kirche, ohne zu leugnen, daß auch nach erfolgter Rechtfertigung die Begierlichkeit bleibt, dennoch lehren, daß in ihr die Sünde wahrhaft getilgt werde, da die Begierlichkeit auch vor ihr nicht die Sünde selbst, sondern nur eine Strafe derselben war. Sieh Trident. Sitz. 5, Defr. 5: Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem peccati, haec s. synodus fatetur et sentit: quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus sed viriliter per Jesu Christi gratiam certantibus non valet; quinimo qui legitime certaverit, coronabitur. Nur verliert die Begierlichkeit, nachdem sie durch die Rechtfertigung aus allem wirksamen Zusammenhang mit der Sünde herausgesetzt worden, den Charakter eigentlicher (vindicativer) Strafe und wird zur bloßen Pönalität, worauf auch das Concil hinweiset. So die Kirchenlehre, welche daran festhält, daß Ursprung und Sitz alles Bösen im freien Willen des Geschöpfes zu suchen sei, daß somit der sittliche Wille des Menschen gebessert sein könne, ohne daß darum auch die nicht am Willen, sondern im Triebe haftende Begierlichkeit aufgehoben werde. Gilt dies ganz allgemein, auch beim bloßen Erbsünder, so muß es um so mehr gelten beim Erwachsenen, der zur angeborenen Begierlichkeit noch zahlreiche wirkliche Sünden, wohl gar die Gewohnheit des Sündigens hinzugefügt hat. Jede Thatsünde steigert die böse Lust; und vollends durch die mehr oder minder erstarkte Gewohnheit des Sündigens wird in dem mit dem Körperleben zusammenhängenden niedern Seelenvermögen des Menschen eine mechanische Fertigkeit, sich in der bestimmten

sundhaften Richtung fortzubewegen, erzeugt. Natürlich also, daß die neue, in der Rechtfertigung zu Stande gekommene, heilige Willensrichtung noch nicht sofort alle Bewegungen des Körpers und alle Triebe der Seele in ihren Kreis hineinzieht. Da jedoch diese der Willensverfassung des wiedergebornen Menschen fremd und ein Abscheu geworden sind, so kann auch eine dem Willen entgegengesetzte Regung der Begierde diesen nicht wahrhaft beflecken, kann also keine Sünde begründen. Der Reiz ist nicht die Sünde, so lange die Einwilligung in denselben versagt bleibt. Hat also der in Kraft der Rechtfertigung heilig gewordene Wille der Begierde unterthan zu sein aufgehört, so ist auch an der Begierlichkeit selbst das Sündhafte weggefallen: sie ist gleichsam aus dem obern ethischen Gebiete des menschlichen Wesens hinaus- und in die niedere physische Region desselben hinabgedrängt. Hier bleibt sie als Folge der Sünde einstweilen — ad agonem relicta —; sie kann und soll Anlaß bieten zu immer wachsender Verherrlichung des Geistes in siegreichem Kampfe, kann freilich auch, aber soll nicht, dem Sorglosen zum tiefern Rückfall Anlaß geben. Wenn aber der Mensch der in der Rechtfertigung erlangten und verbürgten Gnade treu mitwirkt, so ist ihre Widerstandskraft in beständiger Abnahme begriffen, ohne jedoch in diesem Erdenleben jemals gänzlich zu verschwinden. So bietet denn die bleibende Concupiscenz keine Schwierigkeit, die Sündenvergebung als wirkliche Tilgung der Sünde aufzufassen.

Gehen wir zur positiven Bewährung unseres Lehrsatzes über, so soll nicht verkannt werden, daß die hl. Schrift beider TT. die Vergebung der Sünde an einzelnen Stellen als „Bedeckt- und Nichtangerechnetwerden" derselben auf Seiten Gottes ausspricht: vgl. zu obigen Citaten S. 42 noch Sprüchw. 10, 12: „Alle Verbrechen bedeckt (כסה neben כפר das gewöhnliche Wort für die levitische Sühnung) die Liebe"; 2. Kor. 5, 9: „Gott hat in Christo die Welt mit sich versöhnt, indem er ihnen (den Menschen) die Vergehen nicht anrechnete (*μὴ λογιζόμενος*)". Da aber diesen Schriftstellen, wie gleich folgen wird, eine gleiche Anzahl anderer entgegensteht, welche mit der wünschenswerthesten Entschiedenheit eine wahre Tilgung der Sünde aussagen, so kann man das „Bedecken" nur in anthropopathischer Färbung des Ausdruckes als „Aufheben" oder „Beseitigen" verstehen: von einem bloßen „Zudecken" eines Vorhandenen vor den

Augen Gottes, vor denen „Alles bloß und aufgedeckt ist“ (Hebr. 4, 13 γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα = πεφανερωμένα, so verschiedentlich auch der jedenfalls figürliche Ausdruck erklärt werden mag), kann ohnehin verständiger Weise nicht Rede sein; ist es doch nach Nehem. 4, 5 (oder 3, 37) Gott selbst, welcher „bedeckt“, wie könnte er nach dem Wortlaut etwas sich selbst verbergen oder verheimlichen? Das „Nichtanrechnen“ aber der paulinischen Stelle bedeutet, wie oben ausgeführt, die göttliche Schätzung des durch sein eigen Wirken im Menschen Vorhandenen, nämlich der Gerechtigkeit; indem Gott dem Menschen um Christi willen in freier Gnade die von ihm verwirkte und nie abzutragende Sündenschuld erläßt, rechnet er das bis dahin Vorhandene, nun aber wahrhaft Verschwindende dem Menschen auch nicht mehr an. In der protestantischen Auffassung kommt auch hier wieder ersichtlich eine Verwechselung des Objektiven mit dem Subjektiven zum Vorschein. Wie fremd aber der hl. Schrift bei der Sündenvergebung der Gedanke an ein bloßes „Nichtzurechnen“, subjektiv oder auf Seiten des Menschen genommen, sei, verbürgt uns jene andere Klasse von Texten, welche in jeder nur gedenkbaren Variation des Ausdruckes eine wahre Austilgung der Sünde ganz unzweideutig aussagen. So Joh. 1, 29: „Das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt (αἴρειν = נָשָׂא, über sich nehmen und damit vom Andern fortnehmen) die Sünden der Welt“; Apostelgesch. 3, 19: „Thuet Buße, damit eure Sünden getilgt werden“ (deleri, ἐξαλειφθῆναι wo möglich noch stärker); 2. Kön. 12, 13: „Der Herr hat hinweggenommen (הֶעֱבִיר = vorübergehen lassen) deine Sünde“; Jes. 44, 22: „Ich habe wie eine Wolke deine Missethaten getilgt, (מָחִיתִי, abwischen, z. B. eine Schrift mit dem Schwamme) und wie ein Nebel deine Sünden“; Psalm 50. pass.: „Wasche mich, und ich werde schneeweiß werden; erschaffe ein reines Herz in mir“; Hebr. 9, 28: „Christus ist hingegeben worden, die Sünden der Vielen fortzuschaffen“ (exhaurire, ἀνενεγκεῖν); vgl. außerdem das. 1, 3; 1. Kor. 6, 11; Ephes. 5, 8 u. s. w. Solche Ausdrücke müßten als schwulstige Uebertreibung erscheinen, wenn keine innere Tilgung der Sünde zu verstehen sein sollte. Demselben Gedanken getreu läßt dann die hl. Schrift den wieder zu Gnaden angenommenen gerechtfertigten Sünder als Gott wohlgefällig erscheinen, als einen solchen, in dem vor Gott nichts Hassenswerthes mehr existirt; s. Röm. 8, 1: „So ist denn nichts Verdammliches

mehr in denen, die da sind in Christo Jesu, welche nicht nach dem Fleische wandeln", welcher Stelle die Synode von Trient Sitz. 5 eine authentische Erklärung gegeben, indem sie selbe anführt, um daraus zu folgern, daß die in den Wiedergebornen verbleibende Begierlichkeit an sich nichts Sündhaftes sei. — Anlangend die Ueberlieferung, so haben die Väter in der Wiedergeburt stets eine wahre Sundentilgung gelehrt, indem sie die angezogenen Schriftstellen in obigem Sinne, wenn auch nicht immer mit philologischer Genauigkeit, so doch nach dem in der Kirche waltenden Geiste ausdeuteten; und vor dem 16. Jahrhundert, darf man kühn sagen, ist es keinem Theologen eingefallen, jene Texte im geschraubten Sinne der Protestanten zu mißdeuten. Eine oder andere Beweisstelle mag genügen. Augustin sagt: *(enarr. 2 in psalm.* 31, 9): Cooperta sunt peccata ... abolita sunt, deleta sunt. Non sic intelligas, cum dixit ‚cooperta sunt', quasi ibi sint et vivant. Und zur Sache selbst schreibt derselbe *(ad Bonif.* lib. 1. cap. 13): Dicimus, baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum, et crimina auferre, non radere gerade die Ausdrucksweise der Synode. Wollen wir einen griechischen Zeugen, so sei auf die bekannte Stelle von Chrysostomus verwiesen *(de sacerd.* 3, 6): „Den Aussatz des Leibes zu reinigen oder richtiger gesprochen für gereinigt zu erklären, das allein stand den Priestern der Juden zu, aber unsern Priestern ist es gegeben, nicht den Aussatz des Leibes, sondern den Schmutz der Seele (Sünde), nicht als davon gereinigt zu erklären, sondern wirklich zu reinigen". *) Daß der Priester ministeriell nichts Anderes und nicht mehr thut, als was Gott principiell bei der Wiederbegnadigung wirkt, ist mehr als selbstverständlich.

5. Die Wirkursache der Rechtfertigung. — Haben wir die Rechtfertigung bis dahin als einen Vorgang im Menschen betrachtet, so wollen wir schließlich den Grund und Ursprung dieses Vorganges, wenigstens im Allgemeinen bezeichnen. Die bezeichnete Auffassung, welche die kathol. Kirche von diesem Hergang sich gebildet hat, kann den letzten Grund desselben offenbar allein in Gott suchen. Es ist eine Verleumdung, wenn von der Gegenseite behauptet ward, die Kirche lehre eine menschliche Selbstrechtfertigung, sohin grundsätzlich

*) Οὐκ ἀπαλλαγεισαν δοκιμάζειν, ἀλλ' ἀπαλλάττειν παντελῶς.

eine Erlösung aus eigenen Mitteln, und zerstöre damit die Kraft des Kreuzes Christi *(evacuare crucem Christi*, war die Lieblingssprache der Reformatoren). Selbstgerechtigkeit lehrt die Kirche freilich in dem Sinne, daß der Mensch selbst gerecht werden soll; aber Selbstrechtfertigung als Rechtfertigung in eigener Macht lehrt sie nun und nimmer, eingedenk des apostolischen Wortes (1. Kor. 4, 7): „Was hast du, o Mensch, das du nicht empfangen; hast du es aber empfangen, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?" Das folgende Hauptstück, welches den Hergang umständlicher beschreibt, wird es noch klarer zeigen, daß die Kirche allein Gott die Ehre zu geben gewillt ist. Der Grund der Rechtfertigung liegt allein in der Güte, Kraft und Wirksamkeit des dreipersönlichen Gottes. Gott allein ist heilig, und darum kann das Geschöpf nur durch freie Mittheilung Gottes heilig werden. Soll das endliche Geschöpf den unendlichen Gott in reiner Liebe umfassen, und zwar Gott umfassen nicht etwa blos als den Urheber der Natur und Spender endlicher Güter, sondern als den Urheber der Gnade und als Endziel ewigen Lebens — als worin die Heiligkeit besteht — wie soll das anders geschehen können, als indem die unendliche Machtfülle sich herabläßt, um das endliche Vermögen zu sich heranzuziehen? Und wenn das nach der Grundanschauung der Kirche den Menschen in jeder Lage trifft, sogar im Stande der Unschuld, so gilt es um so mehr im gefallenen Zustande, wo er, belastet mit der aus eigenen Mitteln unzahlbaren Brüchte seiner Sündenschuld, mit seinen abgeschwächten sittlichen Kräften, wenn möglich, nur noch um so weniger in die höhere Lebensgemeinschaft mit Gott sich empor zu schwingen vermag. Grund der Rechtfertigung ist also Gott allein.

Bestimmen wir indeß diese göttliche Causalität näher nach den Regeln der Gottes-, insbesondere Trinitätslehre. Als opus ad extra, was die Rechtfertigung unfraglich ist, fällt sie dem dreipersönlichen Gott oder den drei Personen in ihrer Wesenseinheit gemeinsam zu. Auf die drei Personen vertheilt sich dann das Werk, um so zu sagen, nach der Eigenthümlichkeit ihres persönlichen Charakters, d. h. Gott der Vater ist der Urgrund der Rechtfertigung, in sofern er die Erlösung und Herstellung der Menschheit von Ewigkeit will und den ewigen Rathschluß derselben abfaßt; die Ausführung des Rathschlusses in der Zeit fällt dem Sohne zu, und der hl. Geist ist es, in welchem

er an den Einzelnen vollzogen und vollendet wird. So kann die Heiligung oder Rechtfertigung jeder der drei Personen, nur aber in verschiedenem Sinne beigelegt werden. Auf den Urgrund (αἰτία προκαταρκτική) gesehen, darf vom Vater gesagt werden, daß er die Menschen heilige, Joh. 17, 17: „Heilige Du sie (betet Christus zum Vater) in der Wahrheit." Hat aber der Sohn in der angenommenen menschlichen Natur, des Vaters Rathschluß ausführend, die Sündenschuld der Menschen in stellvertretender Genugthuung gesühnt, und zur Aneignung für Alle den Schatz der Heilsgüter in seiner Objektivität hinterlegt, so muß der Sohn Gottes in seiner Menschheit, es muß der Gottmensch als die Verdienstursache, somit als der nähere Grund unserer Rechtfertigung betrachtet werden; vgl. Röm. 3, 24: „Gerechtfertigt umsonst durch seine Gnade, durch die Erlösung, die da ist in Christo Jesu"; Ephes. 1, 1 ff. bes. 5: „Durch seine (Christi) Gnade sind wir geheilt"; das. 5, 25: „Christus hat sich für uns dahingegeben, um uns zu heiligen" u. s. w. Indem endlich der hl. Geist die von Christo objektiv vollbrachte Erlösung an den Einzelnen aus- und durchführt, ist er das unmittelbare göttliche Princip, das uns rechtfertigt und heiligt. Während Christus den durch ihn errungenen Schatz von Heilsgütern deponirt, ist es der hl. Geist, welcher als anderer Paraklet in Stellvertretung Christi über den Schatz disponirt, indem er aus demselben die Gaben und Gnaden zur Heiligung vertheilt: ja mehr noch, der hl. Geist in seiner Wirksamkeit aufgefaßt, oder mit der Fülle seiner Gaben, ist der vom Erlöser verdiente Heilsschatz selbst. „Wenn ich nicht fortgehe, kann der Paraklet nicht kommen; nachdem ich aber fortgegangen, werde ich ihn euch senden" Joh. 16, 7. Christus, der heimgekehrte, sendet nun den hl. Geist vom Vater in die Welt und Menschheit, ihn „über alles Fleisch ausgießend" (Ap.-Gesch. 2, 17); daß er ihn aber senden konnte, war die Frucht seiner Verdienstarbeit. „Den hl. Geist empfangen" heißt daher an zahlreichen Stellen, gerechtfertigt und geheiligt werden.*) Der

*) Bekanntlich weit häufiger in Bezug auf das zweite Sakrament, als auf das erste, das eigentliche Rechtfertigungssakrament der Taufe. Nach einer wohlbegründeten theologischen Meinung kann unterschieden werden zwischen einer blos dynamischen und einer persönlichen Innewohnung des hl. Geistes im Menschen; erstere genügt zur Rechtfertigung, letztere gewährt die Vollendung derselben, und so wird sakramental erstere auf die Taufe, letztere auf die Firmung bezogen.

hl. Geist ist es, welcher mit der Fülle seiner Wirksamkeit im Menschen Wohnung nimmt, und dort eingekehrt seine Gaben austheilt zur Heiligung des Menschen. Vgl. unter And. Joh. 3, 5: Wiedergeburt aus dem Wasser und dem hl. Geiste; 1. Petr. 1, 2: „zur Heiligung des Geistes" (d. i. durch den Geist); Ephes. 2, 18: Zutritt zum Vater durch den hl. Geist; ausführlich 1. Kor. 12, 4—11, an welcher Stelle auch die gratiae gratis datae auf den hl. Geist als ihren Urheber zurückgeführt werden. — Da wir nun unter Rechtfertigung das Heilswerk nach seiner subjektiven Seite verstehen, so muß also der hl. Geist als das göttliche Princip der Rechtfertigung betrachtet werden; ja er trägt seinen Namen des heiligen Geistes zwar nicht allein, aber doch auch mit, weil er das Princip unserer Heiligung d. i. Rechtfertigung ist. Daß diese Beziehung der göttlichen Causalität auf die dritte Person nur eine attributive, keine terminative und darum auch keine gegen die beiden andern Personen ausschließliche ist, zeigt die Trinitätslehre.

So weit sind beide Confessionen einig; die Controverse beginnt aber wieder bei der Frage, ob das bei der Rechtfertigung wirkende göttliche Princip menschliche Mitwirkung zuläßt, ja fordert oder nicht. Nach der katholischen Auffassung ist nämlich die Rechtfertigung regelmäßig keine bloße Frucht göttlicher Thätigkeit, indem in der Ausführung derselben der menschliche Wille mitthätig wird. So ist denn des Menschen Mitwirkung zwar niemals der Grund, wohl aber unter Umständen die unerläßliche Bedingung (cond. sine qua non) zur Ausführung der Rechtfertigung. — Die bisherige Darlegung der Natur der Rechtfertigung zeigt deutlich, daß menschliche Mitwirkung nicht ausgeschlossen werden dürfe. Wird das Heilsgut von Gott dargeboten, so muß es vom Menschen frei aufgenommen, es muß die göttliche That durch des Menschen Zustimmung auch seine That werden. Und wenn die Rechtfertigung freie Gnade Gottes ist, so läßt sich diese nicht aufnöthigen, es liegt in der Correlation der Begriffe, daß sie nun auch für die Regel frei, durch freie Bewegung des Willens angenommen werde. Ist endlich auch der Sünder noch

---

Daher von letzterer in prägnanterem Sinne der Empfang des hl. Geistes gilt. Aber auch von der charismatischen Begabung zur Heiligung Anderer gilt der Empfang des hl. Geistes Joh. 20, 22. Vgl. Sakr.-Lehre II. 283 ff.

in Besitz seiner sittlichen Kraft, so versteht es sich ganz von selbst, daß er zu seinem Heile von derselben Gebrauch zu machen hat. Diese katholischen Voraussetzungen führen also nothwendig auf menschliches Mitwirken bei der Rechtfertigung; auf den Hergang aber derselben selbst gesehen, kann es keinem Bedenken unterliegen, daß der Sünder, indem er an die zuvorkommende Gnade Gottes seinen Willen anlehnt, durch gewisse geistige Aktionen, wie Reue, Buße u. dgl. seinen Willen allmählig von der Sünde frei machen, los lösen kann. Damit ist er aber doch nicht der Grund seiner eigenen Rechtfertigung; denn es bleibt lautere Gnade Gottes, wenn er ihm, wo er mit seiner Hülfe die Sünde verläßt, seinerseits die Schuld derselben erläßt. Ueber diese secundäre Ursache menschlicher Rechtfertigung erklärt sich die Synode v. Tr. Sitz. 6. Kan. 4: S. q. d., liberum arbitrium (sc. in opere salutis) nihil cooperari, mereque passive se habere: a. s. — Anders die protestantische Theorie. Wegen Annahme gänzlichen Mangels sittlicher Freiheit mußte sie bei der Rechtfertigung jede menschliche Thätigkeit beseitigen; und war es dann allerdings, da Ursache und Wirkung in ihrer Beschaffenheit sich bedingen, wieder jene Beseitigung der menschlichen Thätigkeit, welche zu einer so seltsamen Auffassung des Wesens der Rechtfertigung selbst führte. Da aber bei dieser doch eine gewisse, wenn auch nur äußerlich verstandene, Aneignung der Gerechtigkeit Christi Seitens des Menschen schon der Logik wegen angenommen werden mußte, so ließ man diese nun werkzeuglich durch den Glauben des Menschen geschehen (s. unt.). Um nun aber doch auch hier wieder alle menschliche Thätigkeit fern zu halten, so erklärte man auch diesen Glauben wieder für eine That Gottes im Menschen. Wie kamen doch die Reformatoren zu einer so seltsamen Anschauung? Ein falsches Demuthsgefühl hatte sie mißleitet. Allerdings soll der Mensch Gott gegenüber sein Unvermögen, seine Ohnmacht anerkennen, und mit einer Art Verzweiflung an sich selbst seiner erbarmenden Liebe sich in die Arme werfen. Das ist allerdings das Nächste, aber dabei bleibt er nicht stehen. Auch ist sogar ein solches Selbstgeständniß eigenen Unvermögens Gott gegenüber keine bloße Passivität — kein mere passive se habere — sondern, im Grund besehen, die höchste Aktivität des schuldbewußten endlichen Menschengeistes. — Bündig hat die Synode von Trient, Sitz. 6. Kap. 7, die Ursachen der Rechtfertigung aufgezählt und erläutert. Hiernach ist die Endursache (causa finalis) Gottes Ehre, und (in

Unterordnung) unser ewiges Leben; die Wirkursache (c. efficiens) Gottes freie Liebe und Barmherzigkeit; die Verdienstursache (c. meritoria) der Sühnopfertod Christi; die werkzeugliche Ursache (c. instrumentalis) das Sakrament, sei es der Taufe oder der Buße. — Alles an dieser Stelle der Dogmatik selbstverständlich. Wenn aber die Synode schließlich als einzige Formalursache (unica c. formalis) die Gerechtigkeit Gottes bezeichnet, nicht sofern er selbst gerecht ist, sondern uns gerecht macht, so nahmen die Reformatoren daran Anstoß und wollten auch hier wieder auf Gottes Barmherzigkeit und Christi Verdienst recurriren. Das ist aber unstatthaft. Die Form, d. h. nach mittelalterlichem Sprachgebrauch, das Wesen oder der Thatbestand unserer Rechtfertigung kann nur unsere Gerechtigkeit sein, freilich als herangebracht durch Gottes Erbarmen um Christi willen. Nachdem also diese, nämlich Gottes Erbarmen und Christi Sühnopfer, als Wirk- resp. Verdienstursache bezeichnet waren, konnten sie nicht auch noch als Formalursache aufgestellt werden. Wollte man Christi Gerechtigkeit als die Formalursache unserer Gerechtigkeit betrachten, so könnte das nur den Sinn haben, daß Christi Gerechtigkeit uns zu eigen würde, ohne daß wir thatsächlich gerecht werden; d. h. die Natur der Rechtfertigung selbst wäre verkannt.

2. Hauptstück.

Der Proceß der Rechtfertigung.

§ 5.

1. Vorbemerkung. — Aus der bisherigen Betrachtung der Natur der Rechtfertigung wird einleuchten, daß diese, wenigstens ordnungsmäßig, nicht etwas Augenblickliches und gleichsam Zauberhaftes, wie man technisch sagt, Momentanes, in instanti Vollzogenes sein könne. Soll der Mensch selbst gerecht werden, so geschieht das nicht in einem Augenblicke: soll er seinen Willen von der Sünde losmachen, so nützt dazu kein Moment. Wird überhaupt beim Werke menschliche Thätigkeit geheischet, der Mensch handelt immer nur successiv in zeitlicher Aufeinanderfolge. Wo Gott schlechthin allein wirkt, fordert freilich die Majestät Gottes Annahme eines urplötzlichen Erfolges. So hat Gott allerdings die Substanz der Welt in einem, dem ersten Augenblicke der Zeit erschaffen, wie der Psalmist singt (Ps. 32, 9): „Sprach's und es ward". Wo aber Cooperation endlicher Causalität

eintritt, da wird das Ziel immer erst allmählig erreicht. Die Ausgestaltung der im ersten Momente chaotischen Ursubstanz der Welt zum wirklichen Kosmos war nach der Schöpfungsurkunde (Gen. 1.), weil unter Mitwirkung der schon vorhandenen Naturkräfte geschehend, jedenfalls eine successive, so kurz oder langwährend wir uns auch die einzelnen Stufen dieser Entwickelung vorstellen mögen. Setzen wir nun mit der hl. Schrift die Erlösung als zweite Schöpfung an, und die Rechtfertigung als die Ausgestaltung der Erlösung im Einzelnen, entsprechend dem Werke der sechs Tage, so kann auch sie, da sie unter Mitwirkung endlicher Menschenkraft zu geschehen hat, nur als eine zeitlich successive begriffen werden. Ja es wird, da es sich um einen gefallenen Menschen, dessen sittliche Kraft erlahmt ist, handelt, die Rechtfertigung für gewöhnlich verhältnißmäßig nur eine sehr langsame sein können, und, da weiterhin das wesentliche Merkmal der sittlichen Freiheit in diesem Leben in der freien Wahl, somit in der Möglichkeit des sittlich vollen Gegensatzes liegt, so wird festzuhalten sein, daß die Rechtfertigung, selbst wo sie angefangen oder besser eingeleitet ward, durch die sittliche Schuld des seine Mitwirkung versagenden Menschen wieder abgebrochen und also vereitelt werden könne. Ueberhaupt wird der so oder anders sich verlaufende Fortgang des von Gott begonnenen Werkes meist vom Menschen abhängen, wiewohl nicht behauptet werden soll, daß durch außerordentliches Maß göttlicher Gnade der Hergang ungemein und selbst dermaßen beschleunigt werden könne, daß die einzelnen Phasen der Entwickelung des Werkes zeitlich an einander zu fallen scheinen, wie das bei sog. urplötzlichen Bekehrungen der Fall ist. Gleichwohl sind auch dann, nur zeitlich zusammengedrängt, die wesentlichen Momente einzeln vorhanden; auf die zeitliche Dauer (mora temporis) derselben kommt es gerade nicht an. Genug, es verhält sich mit der Rechtfertigung als geistiger Wiedergeburt ganz ähnlich wie mit der natürlichen Geburt. Auch diese ist nur der letzte Punkt einer unmerklich allmähligen Entwickelung des Fötus: man kann mit Recht sagen, der Mensch werde allmählig geboren, und dem letzten Moment, der eigentlichen Geburt voraus gehen bedeutungsvoll die Wehen oder Geburtsschmerzen. Man übertrage alles das ungescheut in Analogie auf die Rechtfertigung. Auch die Wiedergeburt ist Zielpunkt (ultima linea) eines successiven Vorganges, dem auch die geistigen Geburtswehen voraufgehen. Ohne daß wir es bemerken,

versteht es sich dabei von selbst, doch soll es des tridentinischen Sprachgebrauches wegen ausdrücklich hervorgehoben werden, daß wir in dieser Ausführung die Rechtfertigung in weiterm Sinne für den ganzen Hergang nehmen; wie es in jedem Entwickelungsprocesse einen kritischen Augenblick gibt, so tritt auch bei der Rechtfertigung ein kritischer Moment ein, in welchem die Sünde vom Menschen ausgeschieden und die Gnade ihm eingegossen wird. Will man diesen Moment allein als Rechtfertigung bezeichnen, so muß selbstverständlich die ihm vorangehende Entwickelung als Vorbereitung auf dieselbe (als modus praeparationis nach der Synode) genommen und bezeichnet werden. — Den Hergang also bis zur Krisis, d. h. bis zum wirklichen Durchbruch der neuen Schöpfung, um mit dem Apostel zu reden, haben wir in diesem Hauptstück zu beschreiben.

2. Die Rechtfertigung des bloßen Erbsünders — kein Proceß. — Nichtsdestoweniger kommt doch der Fall vor, auf den das über die Allmählichkeit der Rechtfertigung Vorbemerkte keine Anwendung erleidet, und zwar darum nicht, weil der Grund dieser Allmählichkeit, die Mitwirkung des zu rechtfertigenden Menschen, in Wegfall kommt. Dieser Fall ist die Rechtfertigung des bloßen Erbsünders, oder, was dasselbe ist, die Entsündigung des unmündigen noch nicht zum Gebrauch der Vernunft und sittlichen Freiheit gelangten Kindes. Sie ist nach Auffassung der Kirche alleinige That Gottes im Sakramente, und erfolgt darum auch in instanti: der Kirchenrath von Trient lehrt Sitz. 5, Dekr. 5 (indem er die, welche das Gegentheil behaupten, verdammt): per Christi gratiam, quae in baptismo confertur (da bekanntlich die Kirche an der Kindertaufe festhält, so findet die Lehrbestimmung auf unsere Unmündigen Anwendung) reatum originalis peccati remitti . . . tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet . . ., in renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem . . . innocentes immaculati puri innoxii etc. Es geht also bei den Unmündigen, die doch nicht mitwirken können, im Momente des Sakramentempfanges eine Rechtfertigung in vollem Verstande vor sich. Die positive Begründung dieses Lehrstückes gehört in die Lehre vom Sakrament der Taufe; s. Sakr.-Lehre I. 190 ff. Hier haben wir zu zeigen, wie eine solche Rechtfertigung zu begreifen, und insbesondere, ob sie mit der

Natur der Rechtfertigung, wie wir sie im Vorigen dargestellt haben, vereinbar sei.

Der neugeborne Mensch steht nach dem Dogma von der Erbsunde als Sprößling des Stammvaters der Menschheit unter der Erbschuld des Geschlechts, als Mitglied eines sündigen Ganzen ist er selbst Sünder und Gegenstand göttlichen Mißfallens; das will sagen, das höhere Leben, oder vielmehr, da es sich um einen Unmündigen handelt, bei welchem wegen geistiger Unreife von wirklicher Lebensbethätigung ohnehin nicht Rede sein kann, die Kraft und Anlage oder (nach § 4) der Habitus dieses Lebens ist im neugebornen Menschen nicht vorhanden, ist beziehungsweise verschwunden.*) Aus diesem kläglichen Zustande, dem allgemeinen Loose der von Adam Gebornen, hat Christus die Menschheit erlöset, indem er für Alle, die ihr angehören, ein Geschlechtsverdienst, welches die Geschlechtsschuld tilgt, zubereitet hat. Auf Theilnahme an diesem Heilsgute hat der Neugeborne als Glied des Ganzen Anspruch und Anwartschaft, hat auch in seiner Natur oder in seinem Geborensein, da dasselbe für ihn bestimmt ist, eine entferntere Prädisposition, ebenso wie Adam in seinem geschöpflichen Ansich eine solche für seine Erhebung im Paradiese hatte. Oder, um concret zu sprechen, wie der neugeborne Mensch Adam angehört, so soll er auch Christo angehören, da Gott den Fortbestand der in Adam gefallenen Menschheit nur so beschlossen hat, indem er zugleich den Rathschluß der Erlösung abfaßte;**) man kann also sagen, daß jeder Mensch geboren wird, um wiedergeboren zu werden. (Nemo natus nisi ut renascatur, Augustin.) Mittels des Sakramentes tritt nun Gott dem Menschen unmittelbar nach der Geburt als Urheber des übernatürlichen Lebens entgegen; und so entsteht die Frage: kann Gott ihm, ohne seine Mitwirkung, die beim Unmündigen ungedenkbar ist, in Anspruch zu nehmen, das hohere Lebensprincip der heiligmachenden Gnade mittheilen? Daß alle sonstigen Heilsgüter, von dieser Gnade abgesehen, hier nicht zur Verwendung

*) D. h. verschwunden in der Beziehung, daß er Glied eines Geschlechts ist, welches nach uranfänglicher Bestimmung Gottes in Besitz des höhern Lebens in dem Sinne war, daß jedes Individuum mit dieser Ausstattung ins Dasein hätte treten sollen.

**) Selbstredend behaupten wir nicht im Entferntesten ein nothwendiges Zusammenfallen beider Momente.

kommen können, ist einleuchtend. Nicht nützen dem Unmündigen weder die Lehre Christi in seinem Worte und Beispiele, noch auch die Erziehung und ebenso wenig der die Lehre und Erziehung innerlich befruchtende (vgl. Sakr.-L. I. 10) Beistand der aktuellen Gnade, weil alle diese Heilsgüter nur wirksam werden können, wo bei einer freibewußten Persönlichkeit die Thätigkeit des menschlichen Subjektes als opus operantis (wie man bei den Sakramenten sagt) eingreift. Dagegen ist aber die heiligmachende Gnade ein opus operatum Gottes, mag er sie unter Vermittelung des Sakramentes oder ohne solche verleihen; und darum wirkt sie auch als That Gottes unabhängig von jeder andern Causalität Wenn nun gleichwohl diese Gnade dem Erwachsenen, welcher wirklicher Sünder ist, nicht verliehen wird ohne seine wirkliche Cooperation, so geschieht das eben, weil derselbe vermöge seiner sittlich-religiösen Zuständlichkeit mitwirken kann und mitwirken soll, um den persönlich gesetzten Mißbrauch seiner Freiheit (in der aktuellen Sünde) auch persönlich zurückzunehmen. Solche Mitwirkung bleibt dem Unmündigen erlassen, und so wird seine Heiligung zu einer alleinigen Gottesthat. Ist das etwa undenkbar? Allein wir haben ja ausgeführt, daß das Princip der Rechtfertigung stets nur in Gott zu suchen ist. Wenn also jedenfalls die ganze Bewegung von Gott ausgehen muß, indem Gott seinerseits die Gnade überträgt (conferirt), so kann das einzige Bedenken nur das sein, ob der Unmündige auf seiner Seite diese Gnade innerlich in sich aufzunehmen in der Lage sei. Dies Bedenken erklären wir für unbegründet. Zwar durchschauen wir einen solchen Vorgang nicht, weil sich die geistige Verfassung des Unmündigen unserer verständigen Einsicht entzieht, indem all' unsere Reflexion auf uns selbst nur bis zum Eintritt des Selbstbewußtseins zurück datirt; allein seine Möglichkeit ist nicht zu beanstanden, und kann sogar dem Verständniß näher gebracht werden. Wir greifen auf das in § 3 über die Natur der heiligmachenden Gnade Gesagte zurück. Auch das unmündige Kind ist doch ein geistiges und insoweit auch persönliches Wesen. Die persönlichen Kräfte der Vernunft und sittlichen Freiheit sind schon in ihm, wenn auch nur dem Rudimente nach, vorhanden, d. h. sie sind in ihm habituell grundgelegt, sie schlummern und ruhen allerdings zur Zeit noch in ihrer Energie wegen der physischen Unreife, aber sie harren doch einer allmähligen Bethätigung beim successiven Fortgange der physischen

Reife mit den Jahren entgegen. Wenn dies die richtige Auffassung des geistigen Zustandes beim neugebornen Kinde auf Seiten der Natur ist, warum sollte denn nicht auf der Basis eines solchen natürlichen Geisteslebens das übernatürliche Geistesleben der Gnade, versteht sich zunächst ebenfalls nur habituell, eingesenkt und grundgelegt werden können: warum sollte dem habituellen Naturleben nicht auch ein habituelles Geistesleben, wie jenes so auch dieses einstweilen ohne die Möglichkeit der Bethätigung, eingefügt, warum also sollte nicht in solcher Lage die heiligmachende Gnade eingegossen werden können? Und das ist doch wahre Rechtfertigung. Nimmt man etwa daran Anstoß, daß das doch in diesem Falle geschehen müsse ohne persönliches Zuthun des Menschen, so bedenke man doch auch, daß der Mensch ja auch ohne sein persönliches Zuthun geboren, und kraft der Geburt ohne solches sündig geworden ist. So ist denn auch hier die Parität beiderseits hergestellt. Beim wirklichen Sünder ist der Sachverhalt ein anderer, weil dieser die Erbschuld durch sein persönliches Thun in der actuellen Sünde gleichsam seinerseits confirmirt, oder, wie man auch sagen kann, qualifizirt hat. So steht persönliche Leistung gegen persönliche Leistung, und wo von ersterer nicht Rede sein kann, hat es auch nichts Unstatthaftes, wirkliche Entsündigung ohne persönliche Mitwirkung sich vorzustellen. Mit einem Worte also: Kann man beim Unmündigen angeborne natürliche Habitus nicht leugnen, warum sollten eingegossene übernatürliche Habitus der Gnade und der in ihr einbegriffenen Tugenden unmöglich sein? Die Existenz eines Habitus schließt, wie wir schon früher bemerkten, keineswegs die Möglichkeit einer sofortigen Bethätigung in sich. So muß denn die Entsündigung des Unmündigen in der Taufe als eine wahre und innerliche Rechtfertigung angesehen werden, und solche Theologen verfehlen den Sinn der Kirchenlehre, welche sie in vorliegendem Falle als eine blos negative Nachlassung der Sünde ohne Mittheilung des höhern Lebensprincipes, also ohne das positive Element der Rechtfertigung, begreifen möchten. Beide sind niemals von einander getrennt. Wenn wir uns über die Beschaffenheit des innern Geisteslebens beim Kinde — es gilt ja eben so vom Naturleben, wie vom Gnadenleben — keine genügende Vorstellung bilden können, so kann das gegen die Realität desselben wenig verschlagen. — Vielleicht verständlicher, jedenfalls theologisch einfacher, kann man auch so argumentiren. Da Gott in jedem Falle

Princip der Rechtfertigung ist, so ist er es, der stets beim Erb- wie wirklichen Sünder die rechtfertigende Gnade anbietet. Sache des Letztern ist die Auf- oder Annahme des Dargebotenen. Solche Aufnahme besteht aber zunächst nur darin, daß er der Gnade keinen Widerstand leistet, ihrem Wirken kein Hinderniß bereitet, oder, wie man technisch in der Sakramentenlehre sagt, keinen Riegel vorschiebt, vielmehr dem Zuge der Gnade sich willig überläßt. So aktiv nun aber auch bei solchem Vorgange der freibewußte Mensch sich verhält, so stellt sich ein solches Geschehen- und Gewährenlassen der Gnade immerhin zu allernächst als eine Passivität heraus. Nun ist aber gar nicht abzusehen, weshalb der unmündige Mensch hierzu untauglich sein sollte, da er vielmehr in actu Widerstand zu leisten oder ein Hinderniß zu bereiten außer Stande ist. — Somit wird der Unmündige als bloßer Erbsünder im Sakramente ohne sein Zuthun zwar wahrhaft, aber in einem Momente gerechtfertigt. Im getauften Kinde ist das übernatürliche Leben habitualiter vollkommen existent: ihm ist die Gnade eingegossen mit ihren steten Begleiterinnen, den Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Anfänglich ohne die Möglichkeit der Bethätigung, reift mit dem Fortschritt des natürlichen Lebens in gleichem Schritt das übernatürliche allmählig heran. Kommt die Zeit gehöriger Befähigung, so ergreift der getaufte Mensch unter dem Beistande aktueller Gnade, welcher ihm in der heiligmachenden verbürgt ist, die christliche Wahrheit mit heilsamem Glauben wie von selbst und mit Naturnothwendigkeit, falls er nicht jetzt durch Mißbrauch seiner Freiheit dem Lichte des Glaubens den Zugang verwehrt; und also aktualisirt sich der vorher nur habituelle Glaube. Das Gleiche gilt von den andern Tugenden. Allerdings ist die Begierlichkeit geblieben; aber ihr gegenüber hat er in dem ihm zugesicherten Beistand Gottes das Antidoton, um sie zu überwinden. So gelangt das im Kinde mit der Taufe habituell grundgelegte höhere Leben beim Fortgange der Zeit allmählig zu voller Entfaltung; und falls der Mensch treu bleibt und getreu mitwirkt, steigt er immer höher von Stufe zu Stufe der Heiligkeit: während solcher stetigen Vervollkommnung vollzieht sich eine vollständige Umwandlung seines geistigen Lebens, welche zuletzt selbst nach Außen durchbricht, indem sie selbst den Leib allmählig vergeistigt und verklärt und ihm das Gepräge des höhern Seelenlebens aufdrückt. Der Tod endlich sistirt

den Proceß und der Eintritt in die Glorie des Himmels ist dann in zweiter Potenz die vollendete Neugeburt der ganzen Menschennatur. Leider ist dies jedoch nur der gesetzmäßige Verlauf jener großen Bewegung seiner Idee nach. Empirisch ist es gewiß, daß ein solcher, wenn er überhaupt vorkommt, zu den allerseltensten Ausnahmen gehört. Häufig genug kommt das in der baptismalen Rechtfertigung angelegte höhere Leben durch menschliche Schuld gar nicht zur Entfaltung, oder noch häufiger, es geht, ob auch entfaltet, durch die nachfolgende wirkliche Sünde wieder verloren. So entsteht die Frage: wie geschieht die Rechtfertigung des wirklichen Sünders?

3. Die Rechtfertigung des wirklichen Sünders. — Kann bei den Unmündigen von einem förmlichen Processe der Rechtfertigung nicht Rede sein, so tritt nun ein solcher bei den Erwachsenen, d. h. den zum Gebrauch der Vernunft und sittlichen Freiheit gelangten Menschen, da ihre Rechtfertigung nicht ohne ihre Mitwirkung zu Stande kommt, nothwendig ein. Es ist unsere Aufgabe, zu zeigen, wie dieser Verlauf von Anfang an bis zum Durchbruch des Gnadenlebens vorzustellen sei, und insbesondere, welche einzelne Stufen oder Stadien derselbe durchläuft. Die Untersuchung trifft eine innere Geschichte der menschlichen Seele, ohne Frage die bedeutsamste und interessanteste, welche es nur geben kann, da es sich in ihr um unser ewiges Heil handelt. Die Psychologie hat hier der Dogmatik die Hand zu reichen. Wir versuchen unserer Aufgabe gerecht zu werden, indem wir zuerst den Hergang im Allgemeinen beschreiben, und darauf die einzelnen Phasen der Entwickelung bestimmter angeben, dabei die einschlägigen Lehrsätze unter besonderer Berücksichtigung des confessionellen Gegensatzes erklärend.

Die Väter der Synode von Trient haben in den zwei Kapiteln der 6. Sitz., dem 5. *(de necessitate praeparationis)* und dem 6. *(modus praeparationis)* den Hergang selbst sehr gut gezeichnet; wir wollen das erste Kapitel inhaltlich, das andere in genauerer Uebersetzung vorlegen. Es wird also gelehrt, der Anfang des Werkes gehe von Gott aus und geschehe durch dessen zuvorkommende Gnade in Christo Jesu, und zwar durch göttliche Berufung, welche ohne alles voraufgegangene Verdienst stattfinde; darauf aber müsse der Mensch, wenn das Werk zu Stande kommen soll, frei zustimmen und dadurch auf die Rechtfertigung selbst sich vorbereiten und geschickt

machen. „Vorbereitet aber, heißt es dann Kap. 6, werden sie zur Gerechtigkeit selbst, da sie von der Gnade angeregt und unterstützt den Glauben aus dem Gehör empfangen, und frei zu Gott sich bewegen, indem sie glauben, daß wahr sei, was göttlich geoffenbart und verheißen ist, vor Allem aber dies, daß der Sünder gerechtfertigt werde durch seine Gnade, durch die Erlösung, welche ist in Christo Jesu; und da sie in Erkenntniß ihrer Sündhaftigkeit von der Furcht der göttlichen Gerechtigkeit, welche sie heilsam erschüttert, zur Hoffnung aufgerichtet werden im Vertrauen, daß Gott um Christi willen ihnen gnädig sein werde, und ihn als den Quell aller Gerechtigkeit zu lieben anfangen, und deshalb bewegt werden zum Hasse gegen die Sünde und zu ihrer Verabscheuung, d. i. zur Buße, die dem Empfang des Sakramentes voraufgehen muß; und da sie endlich sich entschließen, die Taufe zu empfangen, ein neues Leben zu beginnen und die göttlichen Gebote zu halten." So lautet das berühmte tridentinische Kap.: „Disponuntur autem". Zur äußeren Orientirung sei bemerkt, daß das Concil den Gegenstand so behandelt, als ob ein Erwachsener zum Empfang des Taufsakramentes sich anschickt. Das ist praktisch der bei weitem seltenere Fall. Die Synode wählte wohl diese seltene Ausnahme, weil bei Rechtfertigung des Sünders durch das Bußsakrament nebensächliche Modificationen eintreten, auf welche sie an dieser Stelle nicht eingehen wollte; vgl. Sakr.-Lehre II. 58 ff. Wir betrachten hier den Hergang lediglich an sich, von aller sakramentlichen Vermittelung der Rechtfertigungsgnade so weit thunlich absehend. Indem wir nun die zusammenhängende Darstellung der Synode schärfer in ihre Elemente aufzulösen und damit die einzelnen Stadien des Rechtfertigungsprocesses, welche auch als ebenso viele Requisite zur Rechtfertigung angesehen werden können, zu bezeichnen versuchen, setzen wir an als

Erstes Moment, den Glauben. Erste Vorbedingung aller Rechtfertigung ist der Glaube, denn durch ihn allein kann und soll die in Folge der Sünde abgebrochene Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott beginnlich wieder angeknüpft werden. Es ist aber der Glaube, wie er hier verstanden wird, der christliche Offenbarungsglaube (a. O. credentes vera esse quae divinitus revelata atque promissa sunt), das Fürwahrhalten der christlichen Offenbarungswahrheiten überhaupt, insbesondere jedoch (atque imprimis) der

nur durch die Erlösungsgnade Christi möglichen Versöhnung oder Rechtfertigung.

Zweites Moment: auf den Glauben folgt die Furcht (a. O.: divinae justitiae timor, quo utiliter concutiuntur), indem bei dem Vergleiche der im Glauben erkannten Anforderungen und Drohungen der göttlichen Gerechtigkeit mit den bisherigen Leistungen das Bewußtsein eigener Sündhaftigkeit, sohin Straffälligkeit, erwacht: Furcht vor den göttlichen Strafgerichten, insbesondere der ewigen Verdammung ist also hier gemeint.

Drittes Moment: an die Furcht schließt sich die Hoffnung. Im Hinblicke nämlich auf die im Glauben auch erkannte Barmherzigkeit Gottes richtet sich der von Furcht geängstigte und zerknirschte Sünder wieder auf und erhebt sich zur Hoffnung, d. i. zum Vertrauen, daß Gott um seines Eingebornen willen auch ihm gnädig sein werde.

Viertes Moment: aus diesem mit Sehnsucht verbundenen Vertrauen entspringt der Anfang der Liebe zu Gott, der uns so sehr geliebt, daß er seinen Sohn für uns dahingegeben. Die Liebe also, wenigstens ihr Anfang, also die beginnliche Liebe (a. O. diligere incipiunt) gehört mit zu den Vorstufen der Rechtfertigung.

Fünftes Moment: in solcher Liebe ist einschließlich enthalten und aus ihr entfaltet sich Haß und Abscheu gegen die Sünde, Reue, Vorsatz, Buße und Anfang der Lebensbesserung.

4. Der confessionelle Gegensatz. — Stellen wir dieser Beschreibung des Hergangs im kirchlichen Verstande die protestantische Auffassung eben so allgemein zur Seite. Wenn der Sünder, so ungefähr ließen sich die Reformatoren aus, durch die Predigt des Gesetzes, dessen Nichterfüllung er sich bewußt ist, zur Furcht vor Gottes Strafgerichten erschüttert worden (terrores conscientiae), kommt ihm in ausgeprägtem Gegensatze zum Gesetze das Evangelium entgegen, die frohe Botschaft nämlich, daß Christus es ist, welcher die Sünden der Welt auf sich nimmt. Voll Schrecken vor Gottes Gericht und der Verzweifelung nahe ergreift er Christum und sein Verdienst, und zwar werkzeuglich durch den Glauben (per fidem apprehendit, applicat sibi merita Christi). Der Glaube aber, mittels dessen er Christum ergreift, ist das Vertrauen (fiducia, daher fides fiducialis), daß Gott um Christi willen wie überhaupt, so auch ihm die Sünde ver-

gebe. Im selben Augenblick, wo dieser Glaube sich entzündet, ist die Sünde vergeben, selbstredend in oben gedachtem Sinne, d. h. die Strafe ist nachgelassen, während die Sünde selbst bleibt, und nur durch Christi Dazwischentreten dem zürnenden Blicke des gerechten Gottes gleichsam entzogen wird; wie es denn auch wohl einleuchtet, daß durch einen solchen, ich möchte sagen „kühnen Griff" der Wille des Menschen von der Sünde nicht wahrhaft abgelöset werden kann. Somit rechtfertigt der Glaube allein. Freilich kann und soll dieser Glaube nicht allein bleiben; er wird sich im gerechtfertigten Menschen in guten Werken äußern — Heiligung folgt auf die Rechtfertigung — so jedoch, daß die eine mit der andern selbst an sich nichts zu schaffen hat, indem auch der Mangel aller Heiligung die erlangte Sündenvergebung nicht in Frage stellt, und die subjektive Ungewißheit derselben die Zuversicht der erlangten Rechtfertigung und der zu erlangenden Himmelsseligkeit nicht im mindesten beeinträchtigt. Uebrigens ist auch dieser Glaube als Werkzeug der Rechtfertigung, nach den Reformatoren, einzig Gottes That, bei welcher der Mensch sich gänzlich leidend verhält. — Man ersieht hieraus leicht, daß in der protestantischen Theorie von einem Processe der Rechtfertigung eigentlich gar nicht Rede sein kann, indem sich Alles in den einen Glaubensmoment zusammendrängt. Freilich sind dann Stufen der Disposition auf die Rechtfertigung ungedenkbar: einziges Erforderniß ist der Glaube, und dieser ist Gottes That im Menschen.

Nach dieser allgemeinen Darstellung zum Detail übergehend bemerken wir vorab, daß das confessionelle Interesse sich vorwaltend auf das *erste* Stadium oder den Anfang der Rechtfertigung concentrirt.

5. Der Glaube im Verhältniß zur Rechtfertigung. — A fide initium. Nach kirchlicher Lehre ist der *Glaube* die erste Vorbedingung zur Rechtfertigung. — Es muß aber dieser Glaube, sofern er das ist, näher bestimmt werden als feste Zustimmung zu den geoffenbarten Heilswahrheiten, und nicht als das Vertrauen, die Sünden seien erlassen. Für den positiven Theil dieser Thesis, mit dem wir die Erörterung anheben, vgl. Sitz. 6, Kap. 8: Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo (nach Hebr. 11, 6). In der That bezeugt auch fast jede Seite des N. T. die Nothwendigkeit des Glaubens zum Heile. Mark. 16, 16.: „Wer aber nicht glaubt, wird

verdammt" u. s. w. Doch wozu Stellen, da es anerkannter Maßen das hauptsächliche Thema des Römer- wie des Galater-Briefes ist, die Unentbehrlichkeit des Glaubens, oder daß nicht die Erfüllung des mosaischen Gesetzes, sondern nur der Glaube an Christum rechtfertige, zu zeigen; „wir erachten, daß der Mensch gerechtfertigt werde durch den Glauben und nicht aus den Werken des Gesetzes", Röm. 3, 22.; „wir wissen, daß der Mensch nicht aus den Werken des Gesetzes, sondern nur in dem Glauben Jesu Christi gerechtfertigt werde", Gal. 2, 16 u. dgl. Damit jedoch, daß die Synode den Glauben als unerläßliche Bedingung bezeichnet, will sie keineswegs gesagt haben, daß er die äußerste letzte Bedingung sei, auf welche hier die Rechtfertigung unmittelbar erfolge; gegentheils ist er in ihrem Sinne die äußerste erste Bedingung, mit welcher die Heilswirkung eben erst anhebt. Vom Glauben allein können und müssen die einzelnen Setzungen, welche zum Empfang der Rechtfertigungsgnade disponiren, ausgehen, daher ist er der Anfang eines Processes, aus dem die übrigen Momente desselben stetig sich nach einander entfalten sollen, so jedoch, daß er selbst auch im Fortgange niemals schwindet. Als Anfang, Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung wird der Glaube synodisch bezeichnet, d. h. (nach Möhlers vortrefflicher Exposition, Symb. S. 150 f.) er ist der Anfang, denn man muß anfangen, um fortfahren und zum Ziele gelangen zu können; jedoch ist er nicht blos der Anfang, den man, weiter fortgeschritten, verläßt und aufgibt, denn der Glaube ist auch die Grundlage, auf welcher das Heilsgebäude dauernd ruhet, dessen Einsturz aber den Bau zu Boden wirft; indeß wiederum nicht eine todte Grundlage, mit welcher alles Uebrige in keiner innern organischen Beziehung stände, denn er ist endlich auch die Wurzel, aus welcher, wie aus einem triebfähigen Keime, die Rechtfertigung hervor wachsen, erblühen und Frucht bringen soll. — Sehen wir nun zu, was die Synode von Trient unter dem Glauben, von welchem sie Solches aussagt, verstehe. Sie hat sich darüber mehr negativ als positiv erklärt; der Glaube als Anfang der Rechtfertigung ist nicht das bloße Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, der um Christi Willen die Sünde erläßt, s. a. O. Kan. 12 u. vgl. Kap. 9.; ist vielmehr das Fürwahrhalten der geoffenbarten Heilswahrheiten, Kap. 6. Mit dieser allgemeinen Aufstellung dürfen wir es uns jedoch nicht genügen lassen, da Mißverständniß in der Lehre vom Glauben leicht möglich ist.

Wir gehen von der anerkannten Voraussetzung aus, daß es sich hier nicht um ein blos historisches Fürwahrhalten, sondern um den übernatürlich heilsamen, in der Gnade Gottes herangebrachten Glauben (vgl. a. O. Kan. 3) handelt. Aber auch dieser heilsame Glaube kann in mancherlei Sinn aufgefaßt werden. Mangelt nun auch eine authentische Definition, so ist doch aus mehreren Aeußerungen der Synode (vgl. zu den angeführten Stellen besonders noch Kan. 9: S. q. d., sola fide impium justificari . . . nullaque ex parte necesse esse, eum suae *voluntatis motu* praeparari: a. s., der Glaube also im Gegensatz zur Willensbewegung) ersichtlich, daß sie den Glauben im engeren und eigentlichen Sinne nimmt, d. h. daß sie den Glauben, den sie den Anfang der Rechtfertigung nennt, von dem sie aber Kap. 7 (worüber später) behauptet, daß er für sich allein noch nicht rechtfertige, ohne wirksamen Einfluß auf den Willen sich denkt, somit ihn als theoretischen (speculativen) Glauben, d. i. als durch die Gnade erleuchtete Einsicht des Menschen verstanden wissen will. Der tridentinische Glaube als Anfang der Rechtfertigung ist demnach ein übernatürliches Licht, welches das durch die Sünde entstandene Dunkel der Erkenntniß im Menschen verscheucht, seinen Verstand aufhellt, und ihn über sein wahres Verhältniß zu Gott orientirt. Daß solche Erkenntniß jeder weitern heilsamen Willensregung voraufgehen müsse, ist nach dem Grundsatze: Nihil volitum, nisi praecognitum leicht erfindlich. Da sich der Wille nur Solches, was er als wahr und gut erkannt hat, zum Zwecke setzen kann, so geht nothwendig die Erkenntniß der Begehrung voraus; in unserm Falle: es muß eben so Bewußtsein der Schuld und Sünde gegeben sein, wenn der Mensch seine Sünde verabscheuen soll, wie er Gott als den Gerechten, um sein Strafgericht zu fürchten, als den Gnädigen und Liebevollen, um ihn lieben zu können, zuvor erkannt haben muß; „wer zu Gott hinzutreten will, muß glauben, daß er ist, und Denen, die ihn suchen, vergilt", Hebr. 11, 6. Mit psychologischer Richtigkeit wird also in der Kirchenlehre die Ueberzeugung von den bezüglichen Heilswahrheiten als unerläßliche Vorbedingung aller folgenden Phasen der Rechtfertigung aufgestellt. — Wir haben uns hierbei jedoch gegen jenes Mißverständniß zu bewahren, als ob der religiöse Glaube, mit welchem die Rechtfertigung anhebt, lediglich ein Produkt menschlicher Erkenntnißkräfte sei. Als solches könnte er nicht ein heilsamer Glaube sein,

konnte nicht von der Gnade herstammen, könnte nicht als göttliche Tugend bezeichnet werden. Weil der Glaube freie Zustimmung des menschlichen Verstandes zu der geoffenbarten Wahrheit ist, so kommt er freilich nicht ohne Beitrag von Seiten des Willens zu Stande: nur ein willensfreies Geschöpf ist zum Glauben befähigt, und wer nicht will, der glaubt auch nicht. Obgleich wir nun die genauere Analyse des Zustandekommens des Glaubens der Apologetik überlassen müssen: so wollten wir uns hier doch gegen die Mißdeutung verwahren, als ob wir wähnten, der heilsame Glaube könne durch bloße Denkoperation des Menschen erzeugt und dann auch aufgenöthigt werden. Bei alledem ist aber doch gewiß, daß der Glaube, *nachdem* er zu Stande gekommen, zunächst — und so ist er hier zu fassen — als eine Funktion der menschlichen Erkenntnißkraft, als Ueberzeugung, Gewißheit, Verpflichtung des menschlichen Verstandes zu begreifen ist.

Es mag nun gleich hier, obwohl wir darauf zurückkommen, angemerkt werden, daß dieser theoretische Glaube wohl zu unterscheiden ist von dem *praktischen* Glauben, welcher in der Hingabe des ganzen Menschen an die in Christo geoffenbarte Heilswahrheit besteht. Dieser bleibt nicht bei einer Thätigkeit des Verstandes stehen, sondern geht in volle Theilnahme des Herzens über, in eine solche, bei welcher das im Glauben Erkannte auch gewünscht und geliebt wird. Das ist der in Liebe thätige, *lebendige* Glaube, welchen die Theologen des Mittelalters, die fides *formata* (sc. caritate) nannten, d. h. ein Glaube, welcher seine Form oder Gestalt, d. i. sein Wesen erst von der Liebe empfängt, im Gegensatze zum Glauben ohne die Liebe, welcher ihnen fides *informis* heißt. Dieser letzte Glaube, ohne Liebe und Werke der Liebe, ist todt und müßig (mortua und otiosa) und kann daher als solcher auch nicht vollkommen mit Christo verbinden; vgl. a. O. Kap. 7: Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo neque corporis ejus vivum membrum efficit, qua ratione verissime dicitur, fidem sine operibus mortuam esse atque otiosam. Denn, wie es Jac. 2, 19 heißt: „Auch die Dämonen glauben und zittern." Das Verhältniß zwischen beiden Arten des Glaubens ist aber dies, daß sich aus dem theoretischen Glauben sachgemäß der praktische entfalten soll, daß aber durch Schuld der Menschen diese Entfaltung auch unterbleiben kann, und daß auch, nachdem in rechter Entfaltung die Liebe aus ihm erblühet

ist, diese (durch schwere Sünde) in Wegfall kommen kann, ohne daß darum nothwendig der Glaube als solcher schwindet, s. a. O. Kan. 28: S. q. d., amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva . . .: a. s. Auch der todte Glaube hat das Moment der Ueberzeugung eben so wahr und vollständig an sich, als der lebendige.

Von der katholischen Auffassung des Glaubens im Verhältnisse zur Rechtfertigung zur protestantischen Lehre übergehend, treffen wir zunächst auf Negationen, welche den kirchlichen Positionen gegenübergestellt wurden. Zuerst ward die Unterscheidung zwischen todtem und lebendigem Glauben geleugnet; bekannt ist, daß Luther die Mittelalterlichen Esel und Narren schalt, welche diesen Unterschied nach seiner Meinung aufgebracht hätten. Weiter ward die Wirklichkeit eines blos todten Glaubens gänzlich in Abrede gestellt; und wieder ist bekannt, daß derselbe Reformator zu Gunsten dieser Leugnung den Brief Jacobi, welcher den todten Glauben ausdrücklich kennzeichnet, als „Strohepistel" (epistola straminea) aus dem Kanon der heil. Schriften ausmerzen wollte. Endlich sollte denn auch der Rechtfertigungsglaube nicht der lebendige Glaube im obigen Sinne sein. Halten wir uns bei diesen Verneinungen nicht länger auf; prüfen wir vielmehr den positiven Gehalt der neuen Lehre. Der Glaube ist nach den Bekenntnißschriften der Protestanten das Vertrauen oder die Zuversicht, daß um Christi willen die Sünden erlassen werden (*conf. Aug.* art. 4: per fidem sc. justificantur, qua credunt se in gratiam recipi et peccata propter Christum remitti). Von solcher Zuversicht ward dann weiter behauptet, daß sie ohne weitere Willensbewegung, ohne Bußgesinnung, ohne Liebe, ohne Werke den Menschen rechtfertige (*apol. conf. Aug.* IV: Sola fide in Christum, non propter dilectionem aut opera consequimur remissionem peccatorum, etsi dilectio fidem sequitur). Und zwar geschehe dies also, daß der Sünder durch diesen Glauben (als Zuversicht) wie mit einem Mittel oder Werkzeuge Christi Verdienst ergreife, auf sich übertrage und Gott dem Herrn vorhalte (*sol. decl.* de fid. just. §. 36: fides tantum ob eam causam justificat, et inde vim illam habet, quod gratiam dei et meritum Christi in promissione evangelii tanquam medium et instrumentum comprehendit et amplectitur).

— Hier ist, wie man sieht, sowohl die Natur des Glaubens als seine Beziehung zur Rechtfertigung anders als in der Kirchenlehre bestimmt. Beginnen wir mit Prüfung des letzten Momentes, so wird auf die Frage, welche sich aufdrängt, nach der Art und Weise, wie Christi Verdienst durch solchen Glauben erfaßt und angeeignet werde, keine genügende Antwort gegeben, wenn man sie nicht in dem häufig verwandten Gleichnisse finden will, daß der Glaube das Verdienst Christi, wie ein irdenes Gefäß einen kostbaren Schatz, einschließe. Nach diesem Bilde aber erscheint sowohl der Glaube, so hoch gefeiert, gleich dem irdenen Gefäße, an sich doch sehr werthlos; als auch erscheint unbegreiflich, wie, da das thönerne Gefäß zu seinem Inhalte doch nur in einem äußerlich örtlichen Verhältnisse steht, Christi Gnade und Verdienst, doch gewiß ein Lebendiges, durch analoge Ortsbeziehung soll vom Menschen ergriffen und angeeignet werden können. Freilich wird der Glaube in soweit als lebendig vorgestellt, als die Liebe aus ihm sich entwickeln soll mit der heiligen Gesinnung und den guten Werken, so daß, während nach kathol. Lehre die Liebe der Rechtfertigung vorangeht oder doch mit ihr zusammenfällt, sie nach Ansicht der Reformatoren ihr erst nachfolgt; allein, da diese mit der Rechtfertigung selbst nichts zu schaffen hat, so bleibt das Mißverhältniß zwischen Glauben und Rechtfertigung bestehen. Ueber die Werkzeuglichkeit des Glaubens zur Aneignung der Verdienste Christi ist also eine klare Vorstellung unmöglich. — Ebenso wenig aber ist eine solche möglich über das Wesen des instrumentalen Glaubens selbst. Welche Kraft der menschlichen Seele wird denn durch ihn in Thätigkeit gesetzt? Die kathol. Unterscheidung zwischen theoretischem und praktischem Glauben nach den beiden Grundvermögen der menschlichen Seele ist einfach und verständlich. Wenn aber Luther z. B. den Glauben bald als eine „verborgene, hohe, heimliche, unbegreifliche Erkenntniß", bald aber auch als ein „wahrhaftes Vertrauen und Zuversicht des Herzens" beschreibt, so muß doch wohl, soll damit die eigentliche Natur des Glaubens bezeichnet werden, zu bemerken gestattet sein, daß der Glaube wohl das Eine oder das Andere, aber nicht Beides zugleich sein könne. Ist er ein bloßes Erkennen, also Fürwahrhalten, so fällt er mit dem gestaltlosen Glauben der Katholiken zusammen, der ja auch unter den andern Heilswahrheiten die Ueberzeugung von der Heilswahrheit einbegreift, daß durch Christi

Genugthuungsverdienst die Sünden der Menschen gesühnt werden; ist er aber ein wahres Vertrauen des Herzens, somit eine Bewegung des Willens, so kann ein solches Vertrauen, das nun mit sehnsüchtiger Hoffnung sich verbindet, psychologisch ohne den Anfang der Liebe gar nicht vorgestellt werden, und so wird er zum gestalteten Glauben im Sinne der Katholiken. Aber freilich auch das sollte der Fiducialglaube nicht sein. Haltlos zwischen Erkennen und Wollen schwebt dieser protestantische Glaube; und daher vorzüglich erklärt sich die Erscheinung, daß, wenn zur Zeit orthodoxe Protestanten in vernünftiger Weise ihre Rechtfertigungslehre exponiren, sie nicht selten der anfänglichen Lehre der Reformatoren unvermerkt und unbewußt die tridentinische Auffassung unterschieben. — Man kann auf den Gedanken kommen, der wahre Sinn des Fiducialglaubens nach Ansicht der Reformatoren lasse sich damit bestimmen, er sei allerdings der Glaube als Fürwahrhalten im katholischen Sinne, jedoch in Bezug nicht auf die allgemein gültige Offenbarungslehre, daß nur um Christi willen Sündenerlaß geschehe, sondern in specieller Beziehung dieses Glaubenssatzes auf das glaubende Individuum, daß die Sünde diesem also vergeben sei. In der That scheint den Reformatoren ein solcher Gedanke vorgeschwebt zu haben, wie sich wohl auch aus der später zu besprechenden absoluten Gewißheit geschehener Rechtfertigung, auf welche die Reformatoren drängten, ergeben möchte; reden diese doch bei ihrem Glauben gern von einer fiducia *specialis*. In diesem Gedankengange wird aber offenbar die subjektive Erlösung des Einzelnen zu einem Artikel des objektiven Glaubens: wiederum eine Verwechselung der objektiven Erlösung und der ihr entsprechenden fides quae creditur mit ihrer subjektiven Aneignung und der ihr antwortenden fides qua creditur. Aber auch hiervon abgesehen, kann doch die Sündenvergebung des Einzelnen nur erst dann Objekt gläubiger Ueberzeugung werden, nachdem sie geschehen. Dann aber gilt das bekannte von Leibnitz herrührende Argument: da uns in der Theorie der Protestanten zugemuthet wird zu glauben, daß die Sünde vergeben sei, so steht also der Sündenvergebung die Priorität vor dem Glauben zu; nun soll aber gleichwohl Sündenvergebung die Wirkung, also Folge des Glaubens sein — ein offenbares Hysteron-proteron. Als geschehen annehmen, was erst in Folge der Annahme geschehen soll, ist logische Unwahrheit. — Zieht man es aber vor, am

Fiducialglauben der Protestanten die Willensseite vorzukehren, wie er auch oft genug als eine mit dem vollen Bewußtsein eigener Unzulänglichkeit, mit Verzweifelung an sich selbst verbundene Hingabe an Gottes Barmherzigkeit beschrieben wird, so ist weder solche Hingabe eine bloße Passivität, vielmehr ihr gerades Gegentheil (S. 57), noch auch kann sie, wenn sie mit Vertrauen auf Christus verbunden ist, was ohne menschliche Schuld nicht unterbleibt, ohne den Anfang der Liebe vorgestellt werden; ein solcher Glaube schlägt daher sofort in den lebendigen Glauben der Kirche über. So hebt der protestantische Fiducialglaube, von welcher Seite man ihn auffassen möge, sich selbst auf.

Zur positiven Beweisführung übergehend können wir die allgemein anerkannte Wahrheit, daß der Glaube erste und unerläßliche Bedingung des Heiles sei, eben der allgemeinen Anerkennung wegen unberücksichtigt lassen. Da nun aber die andere Lehrbestimmung, daß der Glaube theoretisch genommen für sich allein noch nicht rechtfertigt, unten zur Behandlung kommt, so haben wir hier lediglich, zunächst aus der hl. Schrift, darzuthun, daß die hl. Urkunde den theoretischen Glauben (Glauben ohne die Liebe) als Moment der Rechtfertigung kennt, während ihr der Fiducialglaube fremd ist. In den meisten Glaubenstexten (um so zu sprechen) des N. T. ist allerdings der praktische oder lebendige Glaube gemeint; solche aber kommen hier höchstens insofern in Betracht, als dieser den theoretischen Glauben zur Voraussetzung hat. Nur wenn der Context deutlich auf solche Voraussetzung hinweiset, dürfen wir sie hier anführen. Es gibt aber der Stellen im N. B. genug, in welchen der Glaube (πίστις) oder das Glauben (πιστεύειν) als Funktion der Erkenntniß oder als Fürwahrhalten der geoffenbarten Lehre wenigstens zunächst nach dem Context begriffen werden muß. So Mark. 1, 15: „Das Himmelreich ist nahe; thuet Buße und glaubet dem Evangelium (Bedingung, das Himmelreich zu erlangen, ist der Glaube an das Evangelium. Evangelium aber ist die frohe Botschaft der Heilslehre)". Deutlicher noch das. 16, 16: „Prediget das Evangelium jeglicher Kreatur, wer glaubt (also doch dem verkündeten Evangelium) und ist getauft worden, wird selig". Ferner aus Joh. 3, 15—18: „So hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn dahin gab; damit Jeder, der an ihn glaubt (d. i. an ihn, als den von Gott Gesandten, also an seine Person), nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben

habe". Vgl. noch das. 6, 29; 8, 24; vorzüglich 20, 31: „Dies aber ist geschrieben, damit ihr glaubet (die im Evangelium niedergeschriebene Lehre nebst dem Leben Jesu) und glaubend das Leben erlanget in seinem Namen". Somit wird hier der (offenbar allernächst theoretische) Glaube an die Person und Lehre Christi als Vorbedingung des Heiles bezeichnet. Instruktiv ist auch der Vorgang bei der Taufe des Kämmerers durch den Diakon Philippus nach Ap.-Gesch. 8, 37; der Diakon spricht zum Kämmerer, welcher die Taufe begehrt: „Wenn Du von ganzem Herzen (mit voller Ueberzeugung) glaubst, so kann es geschehen". Darauf dieser: „ich glaube, daß Jesus ist der Sohn Gottes (Ueberzeugung von der Wahrheit der Menschwerdung)". Da in unserer Controverse vorzugsweise der Völkerlehrer ins Gewicht fällt, mögen einige paulinische Texte beigefügt werden. Röm. 1, 16: „Ich schäme mich des Evangeliums (der Lehre Christi) nicht, denn es ist eine Kraft Gottes zum Heile für Jeden, der glaubt". Das. 10, 19: „Wenn du mit dem Munde Jesum bekennst und mit dem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Todten erweckt hat (Glaube des Fürwahrhaltens), so wirst Du gerettet werden". Hebr. 11, 2: „Ohne Glauben ist es unmöglich Gott zu gefallen; denn, wer zu Gott hinzutreten will, muß glauben, daß er ist, und Denen, die ihn suchen, vergilt (Fürwahrhalten der Existenz Gottes und seiner Verheißungen)". Schließen wir mit einer petrinischen Erklärung, 1. Petr. 1, 18: „ . . . Jesus Christus, den ihr, obwohl ihr ihn nicht sahet, liebgewonnen habt; an den, obgleich ihr ihn auch jetzt nicht sehet, glaubend (Glauben im Gegensatze zum Schauen, somit Glaube der Erkenntniß) ihr jubelt in unaussprechlicher herrlicher Freude, davontragend den Lohn eures Glaubens, das Heil der Seele". — Sind dies gültige Zeugnisse für den Glauben der Erkenntniß, so haben die Protestanten keinen Text aufzubringen vermocht, in welchem der Fiducialglaube und dieser als Instrument der Rechtfertigung deutlich bezeichnet würde. Spricht der Herr zum Gichtbrüchigen Matth. 9, 2: „Vertraue (θάρσει), mein Sohn, die Sünden sind Dir erlassen", und zum geheilten Aussätzigen Luk. 17, 19: „Dein Glaube hat Dich gerettet"; so ist (abgesehen davon, daß im zweiten Fall auch an bloße Krankenheilung gedacht werden mag) jedenfalls das Vertrauen die aus dem Glauben an Christi Vollmacht zur Sündenvergebung entstammende heiße Zuversicht, daß der Herr auch dies Mal gnädig

sein werde, eine solche, welche in lebhafter Sehnsucht den Anfang der Liebe einschließt, d. h. es ist der lebendige Glaube zu verstehen. Die Aeußerung im Briefe an die Hebräer 11, 1: „Der Glaube ist die Grundlage (ὑπόστασις) der zu hoffenden Dinge, der Beweis (ἔλεγχος) für das Unsichtbare" soll den Glauben nicht als mechanisches Werkzeug des Heiles, sondern als grundfeste Ueberzeugung von den höhern Dingen bezeichnen.

Bei der Ueberlieferung halten wir uns nicht auf, da die Reformatoren bald selbst einsahen, daß diese ihrer Thesis nicht günstig sei. Die Nothwendigkeit des Glaubens an Christus verkünden selbstredend alle Väter; insbesondere nennt der hl. Cyrill den rechtfertigenden Glauben jenen, in dem wir annehmen, daß Christus von den Todten erstand, Basilius den Glauben an dasjenige, was Gott geoffenbart hat. Die Heilsnothwendigkeit des Glaubens wird uns auch bezeugt durch die kirchliche Uebung, vor dem Empfang der Taufe die Katechumenen den Glauben feierlich bekennen zu lassen.

6. Fortsetzung, der Glaube allein rechtfertigt nicht. — Ist der Glaube, theoretisch gefaßt, der Anfang der Rechtfertigung, so ist er nach Lehre der Kirche auch nur der Anfang, d. h. er rechtfertigt an sich und so lange nicht die entsprechende Gemüthsverfassung und Willensrichtung hinzukommt, den Menschen noch nicht. Eigentlich schon in der eben vorgetragenen Lehre vom Verhältniß des Glaubens zur Rechtfertigung bereits enthalten, ist dieser Satz von so hoher selbst welthistorischer Bedeutung, weil die Reformatoren das *sola-fides* (justificat), in welchem sie den rechten Ausdruck ihrer von der kirchlichen abweichenden Justificationstheorie gewonnen zu haben glaubten, zu ihrem Feldgeschrei erhoben. Der Reformation gegenüber hat der Kirchenrath zu Trient dem Glauben jenen Preis absprechen müssen, s. Sitz. 6. Kan. 9: S. q. d., sola fide impium justificari, ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi: a. s. Erläutert wird der Beschluß von den Vätern selbst, Kap. 7. med.: Nam fides, nisi ad eam spes accedat atque caritas, neque unit perfecte cum Christo neque corporis ejus vivum membrum efficit. Wenn eine wahre Lebensgemeinschaft des Menschen mit Christo zum Heile erforderlich ist, so kann solche ohne Theilnahme des Herzens, also des

Willens, gewiß nicht zu Stande kommen, eine bloße Gedankenverbindung durch die Intelligenz ist deswegen keine vollkommene Gemeinschaft, weil das Leben des Geistes offenbar nicht allein, ja nicht einmal vorzugsweise in seinem Erkennen besteht. Die Synode fährt fort: Qua ratione verissime dicitur, fidem sine operibus mortuam esse et otiosam et in Christo Jesu neque circumcisionem aliquid valere neque praeputium, sed fidem, quae per caritatem operatur (Gal. 5, 6). Die Synode leugnet also mit der Abweisung der sola fides keineswegs, daß der Glaube als ein wirksamer, in Liebe thätiger aufgefaßt, rechtfertige, und zwar als solcher auch allein (obzwar er dann doch nicht allein ist); ihre Erklärung von der Unzulänglichkeit trifft nur den Glauben im gewöhnlichen Sinne, den Glauben der Erkenntniß. Ganz folgerichtig wird dann in Kan. 28 (s. oben) gelehrt, daß die Gnade der Rechtfertigung (die heiligmachende) durch die Sünde verloren gehen könne, ohne daß darum jedesmal der Glaube aufhören müsse, oder der noch bleibende Glaube seine wahre Natur einbüße: denn wenn der Glaube der Anfang des Werkes ist, noch nicht sein Ende, so kann selbstredend auch die Vollendung wieder in Wegfall kommen, ohne daß darum der Anfang zerstört wird. Der Glaube kann mit der Sünde bestehen bleiben, zwar nicht als ein lebendiger, aber doch als wahrer Glaube, weil er und wenn er sein specifisches Moment, die Qualität der Ueberzeugung behält. — Wir haben zur synodischen Erläuterung nichts beizufügen, als eine kurze Erwägung der bezüglichen Bibeltexte.

Bekanntlich beriefen sich die Reformatoren für ihre Glaubenstheorie auf den Apostel Paulus, den sie als Herold des Glaubens feierten. Ist es nun überhaupt schon bedenklich, wenn man mit Beseitigung der andern Hagiographen das Palladium der neuen Religion ausschließlich in den paulinischen Schriften, und unter diesen wiederum nur in den beiden Sendschreiben an die Römer und an die Galater, ja im Grunde nur in einzelnen Texten dieser beiden Schriftstücke, einseitig und ohne gehörige Erwägung der Umstände betrachtet, finden wollte: so kann ohne erhebliche Mühe gezeigt werden, daß die paulinische Auffassung des Glaubens nicht die der Reformatoren ist. Der Völkerlehrer ist allerdings der große Herold des Glaubens, nur nicht des protestantischen. Wir brauchen nicht zu verkennen, daß Paulus namentlich in den gedachten Sendschreiben gar eigenthümlich

und anders als die andern Sendboten des Heiles über den rechtfertigenden Glauben in einer Weise sich ausläßt, welche die Theorie der Gegner begünstigen zu können scheint. Indeß genauere Betrachtung läßt den Schein schwinden. Sehen wir zu. Wiewohl der Apostel doch nirgendwo sagt, daß der Glaube allein rechtfertige (um das Stichwort zu gewinnen, hat Luther in der deutschen Bibelübersetzung zu Röm. 3, 28: „Durch den Glauben ohne die Werke des Gesetzes" das allein eingeschoben), so nennt er allerdings wiederholt einen Glauben, der rechtfertigt ohne die Werke, solche als Erfüllung des Gesetzes genommen. Vgl. Röm. 4, 1 ff. bes. 4: „Ist Abraham durch die Werke gerechtfertigt worden, so hat er Ruhm, aber nicht bei Gott", V. 5: „Demjenigen nicht, der da wirkt, sondern dem, der da glaubt an den, welcher den Gottlosen rechtfertigt, wird der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet"; das. 5, 1: „Gerechtfertigt durch den Glauben halten wir uns in Frieden mit Gott"; Gal. 2, 16: „Wir wissen, daß der Mensch nicht durch die Werke des Gesetzes gerechtfertigt wird, als nur durch den Glauben Jesu Christi". Doch ist nicht noth, Stellen zu häufen, da es anerkanntermaßen das Hauptthema des Römerbriefes in den Kapiteln 3 bis 9 und des ganzen Galaterbriefes ist, den Gegensatz zwischen Gesetz und Gnade, Werken des Gesetzes und Glauben aus Gnade — es geschieht in stark aufgetragener Färbung — hervorzuheben. Worauf es hier ankommt, ist vor Allem die Frage, was Paulus unter den Werken des Gesetzes verstehe, noch genauer, ob in dem paulinischen Begriff der Gesetzeswerke die aus dem Glauben hervorgehenden, seien es äußern oder auch innern Akte heiliger Gesinnung und Liebe (denn nur solche faßt die Kirche als Momente der Rechtfertigung) eingefaßt sind oder nicht. Nur im ersten Falle trifft sie der vom Apostel ausgesprochene Gegensatz zum Glauben der rechtfertigt, nicht im andern. Steif und fest ward von den Reformatoren das Erste behauptet, deren Lehrsystem einen förmlichen Widerspruch zwischen Gnade und Gesetz, folgerichtig zwischen Religion und Sittlichkeit statuirte, und einen verwerflichen Antinomismus zur Schau trug. An einen solchen Antinomismus ist in der paulinischen Glaubenslehre trotz ihrer starken Sprache nicht zu denken. Unter den Werken des Gesetzes (so nennt sie der Apostel beständig, ἔργα νόμου, niemals gute Werke ἔργα ἀγαθά) versteht der Apostel zwar nicht, wie wohl katholischerseits ohne Grund behauptet ward, den

bloßen Ceremoniendienst des A. B., der durch das Christenthum außer Geltung gesetzt war, sondern die Beobachtung der mosaischen, das natürliche Sittengesetz einschließenden, dies aber durch positive Vorschriften erweiternden Satzungen; wer unbefangen den Apostel lieset, kann das nicht verabreden. Allein diese Gesetzerfüllung faßt derselbe auf als äußere Legalität ohne Beziehung auf die Gnade Christi und den Glauben an ihn. Wenn nun der Apostel solcher blos äußerlichen Gesetzerfüllung die rechtfertigende Kraft abspricht, welcher Christ, welcher Katholik thut das nicht mit ihm? Was der Völkerlehrer in jenen Ergießungen über den Glauben widerlegen und bloßstellen will, ist der Pharisäismus, das pharisäische Judenthum, wie dies von den meisten, fleischlich gesinnten Kindern Abrahams damals begriffen ward: das Lehrsystem von der blos äußern und äußerlich (buchstäblich) gesetzmäßigen Gerechtigkeit der Werke. Ein solches denkt sich des Menschen Verhältniß zu Gott in Weise eines ebenbürtigen Vertrages: hat der Mensch die gesetzlichen Vorschriften äußerlich, vielleicht ohne alle Theilnahme des Herzens beobachtet, so vermeint er Gott sich zum Schuldner gemacht zu haben, und den Lohn für pünktliche Legalität rechtlich von ihm fordern zu können. In solcher Anschauung gebricht jeder Hinblick auf die Gnade, auf die Gnade des Mittlers zwischen Gott und Mensch; und eine auf diesem Wege erzielte Rechtfertigung, wenn sie möglich wäre, wäre eine Rechtfertigung aus eigenen Mitteln, welche einer stellvertretenden Genugthuung entrathen könnte. Solche Scheingerechtigkeit, ohne Demuth und Glauben, voller Hochmuth und Selbstvertrauen, eine sein wollende Gerechtigkeit, welche auf die eigenen Leistungen pocht, kann freilich vor Gott nicht wohlgefällig machen. Selbst die Gerechten des A. B., welche unter dem Gesetze standen, sind nicht durch die äußere Gesetzeserfüllung, sondern nur durch den Glauben an Gott, und bestimmter an den künftigen Erlöser, vor Gott und im Gewissen gerechtfertigt worden. Das lehrt der Apostel in seinem Elogium des Glaubens; und wann oder wo hat die Kirche es lehrhaft verabredet, wenn auch Manche in derselben leider im Leben einer solchen pharisäischen Auffassungsweise zu huldigen scheinen? Daß aber der Völkerlehrer mitunter in seiner Schilderung so scharfe und starke Farben aufträgt, erklärt sich sowohl aus den damaligen Zeitverhältnissen, als aus der persönlichen Lebenserfahrung des großen Apostels. Ihm war ja vorzugsweise die welthistorische

Aufgabe zugefallen, das junge Christenthum aus den Banden jüdisch-nationaler Befangenheit zur freiern Universalität zu erheben, und die Abrogation der Verpflichtung levitischer Satzungen durchzufechten; kein Wunder also, wenn er überhaupt die Satzungen des Gesetzes herunterzudrücken sich bemüht. Man darf aber auch ja muß die persönliche Lebensstellung des Apostels mit in Anschlag bringen. Vor seiner Bekehrung war Paulus ein echter Pharisäer, ein Eiferer des Gesetzes im gedachten Sinne gewesen: er hatte in stolzem Selbstvertrauen gewähnt, durch pünktliche Erfüllung des äußern Gesetzbuchstabens im zelotischen Eifer sein Heil erringen zu können. Aber er hatte auch, wie kaum ein Anderer, die Ohnmacht des Gesetzes an sich selbst erfahren, denn das Gefühl der Schuld vor Gott war durch äußere Gesetzeswerke bei allem Zelotismus nicht zu tilgen. In diesem trostlosen Zustande traf ihn auf dem Wege nach Damaskus die Gnade: durch ihren Lichtstrahl von oben erleuchtet erkannte er seinen bisherigen Irrthum, und ergriff nun mit aller Innigkeit seines weiten und tiefen Gemüthes als einzigen Rettungsanker auf den stürmischen Wogen der Verzweifelung den Glauben an Jesum Christum, als den Versöhner der Welt: und in diesem Glauben fand er sein Heil. Nun aber was für ein Glaube war denn dieser? Ein Blick auf Pauli Leben nach seiner Bekehrung orientirt von selbst. War es etwa ein Glaube, welcher mit sittlicher Umwandlung nichts zu thun hat, wohl gar in Widerspruch mit der Sittlichkeit steht? Wer möchte das behaupten? Gegentheils finden wir nicht gerade in Pauli Bekehrung das Musterbild einer wahren und gründlichen Umschaffung des ganzen inneren Menschen, eine wahre Neugeburt des Geistes gekennzeichnet? Des Apostels Glaube beruhte durchaus auf sittlicher Grundlage. Er hatte, wie kein Anderer, die ganze Nichtigkeit des legalen Buchstabendienstes, der in äußerer Gesetzerfüllung ohne Gnade des Mittlers voll dünkelhaften Stolzes auf eigene Leistung sich selbst rechtfertigen will, an sich erfahren; nun aber hatte er auch die Wirksamkeit des gläubigen Vertrauens und der Hingabe an Gott durch Jesum Christum an sich erprobt. So stellt er also als Sendbote Christi die demüthige Annahme der Gnade Christi durch den Glauben in Gegensatz zur eigensüchtigen Selbstgerechtigkeit. Aber solcher Glaube ist ganz offenbar mit sittlicher Erneuerung verbunden, denn während er das vergangene Leben (vgl. die wehmüthigen Aeußerungen 1. Kor. 15, und 1. Tim. 1) verabscheuet

und bereuet, und den Entschluß faßt, von nun an nur Christo zu leben (Philipp. 1, 21) und zu sterben, pflanzt er den Keim der Liebe zu Gott in Christo ein (Röm. 8, 35), mit einem Wort: der paulinische Glaube, welcher rechtfertigt, ist nichts anderes als der in Liebe thätige Glaube der katholischen Kirche.

Hinsichtlich der Ueberlieferung begnügen wir uns hier, da wir im Folgenden auf die Traditionslehre zurückkommen, mit einer Stelle vom heil. Augustin (*Sermon.* 16. cap. 6): A fide incipit homo, sed et daemones credunt et contremiscunt, adde ergo fidei spem speique ipsi adde caritatem.

7. Die folgenden Stadien der Rechtfertigung. — Die eigentliche Controverse der Confessionen und damit das wissenschaftliche Interesse in der Rechtfertigungslehre bewegt sich um das erste Moment derselben, den rechtfertigenden Glauben. Ist einmal anerkannt, daß nur der lebendige, in Liebe thätige Glaube die Rechtfertigung vollzieht, daß also der Glaube, um den Menschen vollends rechtfertigen zu können, durch verschiedene Regungen des Gemüthes hindurch der Liebe zu sich bewegen muß: so sind in der Beschreibung der Mittelstufen zwischen Glaube und Liebe dogmatische Differenzen vernünftiger Weise nicht mehr gedenkbar. Die Darstellung kann freilich eine mehr oder minder gelungene sein, allein das Interesse daran ist vorwaltend nur ein psychologisches. Hätten sich daher unsere Gegner zu obiger Voraussetzung verstanden, so würden sie sonder Zweifel einräumen, daß die tridentinische Beschreibung dieser auf die Rechtfertigung selbst disponirenden Seelenzustände (im angezogenen Kapitel „disponuntur") nicht nur richtig und genau, sondern auch lichtvoll und bündig sei. Unsere Aufgabe kann es somit hier nur noch sein, diese Darstellung zu reproduciren, und, wo es nöthig scheint, zu erläutern. Es ist nichts Anderes als die Geschichte der Bekehrung des menschlichen Herzens, welche zu erzählen wir unternehmen, eine Geschichte, deren Hauptdata jedem Leser aus eigener oder fremder Erfahrung bekannt sein werden: sie enthält eine Summe von Wahrheiten, welche auch den Volksmissionen und den geistlichen Uebungen für die erste Woche (die via purgativa) zu Grund gelegt werden. Wir nehmen in die folgende Beschreibung, bei der nunmehr das polemisch-dogmatische Interesse wegfällt, um die Geschichte vollständig zu erzählen, das umständlich gewürdigte Anfangsmoment wieder auf, und zerlegen den Vorgang nach den oben schon angegebenen einzelnen Stadien. Vgl. ob. S. 66 f.

Erstes Stadium. — Mit dem Glauben hebt es an und findet sein Ziel in der Furcht Gottes. Das Princip des Glaubens aber ist die erleuchtende Gnade. Ein Lichtstrahl von oben also, um den beschreibenden Ton anzuschlagen, fällt in das Dunkel des sündigen Menschenherzens; und der Sünder öffnet sein geistiges Auge dem himmlischen Lichte: er glaubt. Der Glaube läßt ihn mit der Leuchte übernatürlicher Offenbarung seinen Sündenzustand erkennen: seine tiefe Versunkenheit, sein jammervolles Elend in der Trennung von Gott, in seiner Widersetzlichkeit gegen Gott. Er gelangt zum Bewußtsein seiner unendlichen Strafbarkeit, indem er, das Geschöpf, der Erde Staub, gegen des Schöpfers Majestät gefrevelt, und die unverbrüchliche Ordnung, welche ihn zur Verherrlichung Gottes durch treuen Gehorsamsdienst verpflichtete, tollkühn durchbrochen hat. Betrachtet nun der Sünder sich selbst in seiner Strafbarkeit, sich gegenüber aber den gerechten Gott, den dräuenden, zürnenden Richter, der seiner nicht spotten läßt und dessen Racheschwert schon wie gezückt über ihm hängt: nun, da wanken seine Kniee, er zittert in Furcht und Angst wie der Delinquent vor dem Hochgerichte. Furcht vor den Drohungen ewiger Strafe ist die erste Phase in der Bekehrung des Sünders. — Wendet sich diese Stimmung der Vergangenheit zu, so entsteht ein tödtlicher Haß gegen das frühere Sündenleben, ein grimmiges Wüthen gegen das eigene Selbst und die unselige Vergangenheit. Wir werden solche Gemüths-Verfassung später als Reue kennen lernen; indeß ist sie hier zu Anfang noch nicht die wahre Herz-bekehrende Reue, indem der Mensch die Sünde nur der schlimmen Folgen wegen verabscheuet: es ist die Reue aus doppelt knechtischer Furcht (timor serviliter servilis). Solche Furcht schreckt offenbar mehr von dem Gefürchteten zurück, als daß sie demselben näher brächte. Noch gar fern hält sie den in solcher Weise Reuigen von der Lebensgemeinschaft mit Gott. — Da wir schon bemerkten, daß auf dem Wege zur Rechtfertigung durch menschliche Schuld Abirrung möglich ist, so werden wir im Eingang der Bekehrung den Abgrund, in welchen solche Furcht das arme Menschenherz sich verirren lassen kann, als Kleinmuth zu bezeichnen haben, der zur Verzweiflung an Gott und an sich selbst hinführt. Folgt aber der Mensch weiter dem Zuge der Gnade, die ihrerseits kein halbes Werk thut, so bewahrt ihn Gott vor dem Sturz in diesen drohend gähnenden Abgrund.

Zweites Stadium. — Von der Furcht zur Hoffnung. Den Sünder, welcher der Verzweiflung nahe, weiset die Gnade nunmehr hin auf die tröstlichen Wahrheiten der Religion. Gott ist nicht nur der Gerechte, sondern auch der Barmherzige, der den Tod des Sünders nicht will, sondern daß er sich bekehre und lebe, der die Sünden, wären sie blutroth wie Scharlach, weißer waschen will denn Schnee, der seines Eingebornen nicht schonte, sondern ihn die Sünder zu erretten dahin gab u. dgl. In der Beherzigung solcher Trostsprüche dämmert dem Sünder, wenn auch einstweilen nur in der Ferne, der Gedanke auf an die Möglichkeit seiner Umkehr, seiner Rückkehr zu Gott, den er so schnöde verlassen hat. Das Kreuz Christi und die stellvertretende Genugthuung, deren Symbol es ist, wird ihm zum Anker des Heiles, den er ergreifen möchte. So keimt in ihm allmählig die Hoffnung, indem die anfangs ängstliche, aber immer stetig zunehmende Zuversicht in ihm rege wird, daß Gott, falls er nur seine Schuld und Strafbarkeit vor demselben bekennt, um Christi willen ihm Verzeihung der Schuld werde angedeihen lassen. Daß der Herr der Bestimmung nach für Alle eingetreten, auch für die größten Sünder, biblisch für den Schächer am Kreuze, die verrufene Sünderin von Magdala, das lehrt ihn sein Glaube: sollte denn gerade für ihn Christi Blut vergeblich geflossen sein, und warum sollte nicht auch er Antheil an diesem Lösepreise der Sünde gewinnen können? So beginnt leise das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit. Dies Vertrauen wird wachsen, wenn des Sünders Blick, nun etwa wieder der Vergangenheit zugewendet, den trügerischen Rausch der sündigen Lust gewahrt, welche ihn bethörte, die tiefinnere Unseligkeit und Zerrissenheit eines Gott entfremdeten Gemüthes; an welche Wahrnehmung sich dann wie unmerklich die leise Vorahnung anschließt, vielleicht unter im Sündenleben verdrängter Rückerinnerung an die seligen Tage kindlicher Unschuld, wie selig, froh und vergnügt der Zustand eines mit Gott wieder versöhnten Gewissens sein müsse. Auch wird sich ihm dabei im Hintergrunde der überaus große Lohn, der des Gerechten im andern Leben harrt, vorstellen. So ahnt er, kurz gesagt, die Tröstungen der Gottseligkeit hienieden und die Wonne in der Anschauung Gottes dort oben; solche Güter aber kann er nicht ahnen, ohne daß eine Sehnsucht nach denselben in ihm entstände. Jenes Vertrauen aber auf Gottes Erbarmen und diese Sehnsucht nach dem Lohne der Tugend

sind die Elemente der Hoffnung, welche in gedachter Art aus der Furcht erblüht. — Die Hoffnung beginnt nun auch, die Sünde als solche vom Herzen des Sünders abzulösen. Diese erscheint ihm nunmehr in neuer Beleuchtung als hassens- und abscheuenswerther Frevel, nicht nur weil sie solch entsetzliche Folgen hat, sondern mehr noch, weil sie so hohe Güter verwirkt, und dabei zugleich den gütigen wohlthätigen Gott, welcher dem Menschen solche zugedacht und zubereitet hat, beleidigt. So erwacht das Bewußtsein der Undankbarkeit, und der aus diesem Motiv hervorgehende Schmerz über die Sünden, obwohl eben so groß als der aus baarer Furcht entsprungene, ja eindringlicher noch, ist doch nicht mehr so wild und ingrimmig, wie jener, ist vielmehr, weil stets die Erwägung der Barmherzigkeit Gottes um Christi willen zur Seite steht, ein mehr ruhiger und sanfter Schmerz. Er ist auch ein Schmerz, der die Sünde selbst als Willensverfassung angreift, und zur Willensbesserung hinführt, d. h. den Vorsatz zur Bekehrung nahe legt, ein Vorsatz, der, wenn er auch nicht sogleich wirksam wird, doch ernstlich gemeint ist. — In diesem Moment beginnt nun auch der eigentliche innere Seelenkampf des Menschen mit sich selbst, das Ringen des allmählig auflebenden neuen Menschen mit dem eben so allmählig hinsterbenden alten. Nicht mit einem Schlage entscheidet sich dieser Kampf; obgleich angegriffen räumt der alte Mensch nicht sogleich das Feld: mit seiner Vergangenheit brechen, ist keine Kleinigkeit, und alte Gewöhnungen lassen sich nicht wie ein Kleid ausziehen. Wenn auch mehrfach zurückgedrängt regen sich Welt und Fleisch mit ihren Lüsten stets von Neuem; es gährt und wogt und treibt im Innern, und wer von beiden Gegnern in Drang und Sturm obsiegen werde, bleibt an sich immer noch zweifelhaft. Denn auch in diesem Stadium ist Abirrung von der rechten Bahn möglich, und liegt hier die Gefahr darin, daß das Vertrauen auf Gott in eine Vermessenheit ausarte, welche die wirkliche Umkehr von Tag zu Tag aufschieben läßt.

Drittes Stadium. — Von der Hoffnung führt es zur (beginnlichen) Liebe. War die Hoffnung nur eine fernere Entwickelungsstufe des Glaubens, dann hervorkeimend, wenn der Glaube sich den Gütern der Zukunft zukehrt, denn der Glaube ist die Grundlage der zu hoffenden Dinge (Hebr. 11, 1), so enthält solche Hoffnung nun auch schon, wiewohl anfangs nur dunkel und unwillkürlich, den Anfang der Liebe-

Eine wahre Sehnsucht kann ja doch der Mensch nur nach demjenigen haben, was er wenigstens in etwa schon liebt. Zwar ist zunächst noch nicht sofort die Persönlichkeit Gottes der Gegenstand der Sehnsucht, als vielmehr der Lohn der Tugend. Allein, da es doch nur Gott ist, welcher diesen überaus großen Lohn ihr ewig zubereitet hat, und da weiter dieser Lohn wesentlich im Besitze und Genusse Gottes besteht, so geht die hoffende Sehnsucht durch das Mittel der Dankbarkeit gegen den Gütigen unvermerkt in die liebende Sehnsucht über, um so mehr, als ja der Sünder im Glauben weiß, daß die Liebe Gottes das Ziel seines geistigen Strebens sein müsse. So wird der Vorsatz, sich zu bessern, nothwendig zum Vorsatze, Gott zu lieben. Will aber der Mensch erst Gott lieben, so kann auch die Liebe nicht mehr fern sein. Denn reicht sein eigenes Vermögen dazu nicht aus, so wird er Gott anflehen, ihm die Gnade zu verleihen, daß er ihn zu lieben vermöge. So wird sich in diesem Stadium vorzüglich das Bedürfniß des Gebetes um wahre Herzensbekehrung einstellen. Und wie einer solchen Bitte die Gewährung nicht fehlen kann, so wird sich allgemach die Furcht verlieren und die Liebe deren Stelle einnehmen.

Viertes Stadium. — Solche Liebe erzeugt neuen Schmerz über die begangene Sünde, den wahren herzbekehrenden Reueschmerz: es ist ein Schmerz weit intensiver als auf den vorigen Stufen, aber nicht mehr ein wilder, sondern sanfter, und nicht blos ein sanfter, sondern ein süßer Schmerz, der Schmerz der Liebe. Dieser Schmerz sondert nun die Sünde völlig vom Willen des Menschen ab: der Entschluß, ein neues gottgefälliges Leben zu beginnen, ist da, um sofort in Ausführung gebracht zu werden; und in einem Momente, den Gott kennt, wird die heiligmachende Gnade eingesenkt — der alte Mensch ist todt, der neue zum Leben geboren. In vielen Fällen ist dieser Heilsmoment uns durchaus unerfaßlich, in anderen noch zahlreichern ist es die Gnade des Sakramentes, welche in der Taufe oder Buße die Krisis vollzieht.

Nicht weil es zur Beweisführung nöthig wäre, sondern um den oben (S. 75 f.) angefangenen biblisch-patristischen Nachweis über den Glauben im Verhältnisse zur Rechtfertigung zu ergänzen, fügen wir ein paar Worte aus Schrift und Ueberlieferung bei. Kein Einsichtiger wird die von uns gezeichnete Reihe von Entwickelungsmomenten, welche zur Rechtfertigung hinleiten, in so ausführlicher Beschreibung

in der Schrift suchen wollen. Allein die wesentlichen Punkte enthält dieselbe doch, theils in einiger Combination, wie Röm. 5, 4 ff., wo außer der Bewährung in der Trübsal die Hoffnung genannt und von dieser zur Liebe, ausgegossen in unsere Herzen, fortgeschritten wird; theils indem sie die beschriebenen Momente einzeln als Vorbedingungen der Rechtfertigung hinstellt. Wenn die h. Schrift dabei auf ein einziges und einzelnes dieser Stücke hin schon die Rechtfertigung erfolgen läßt, so braucht das nicht zu befremden, weil sie einzeln nicht nur als pars pro toto stehen können, sondern auch, als lebendig aufgefaßt, mit dem was vorangeht und was nachfolgt in so unlöslichem Zusammenhange stehen, daß selbst bei geflissentlicher Aufmerksamkeit die Auseinanderhaltung der einzelnen Phasen uns sichtliche Mühe gemacht hat. Vom Glauben war oben die Rede. Furcht als Bedingung der Rechtfertigung wird genannt Jes. Sir. 1, 27: „Wer ohne Furcht ist, kann nicht gerechtfertigt werden." Hoffnung und Vertrauen, Sprüchw. 28, 15: „Wer auf den Herrn hofft, wird gerettet werden", Röm. 8, 24: „Durch Hoffnung seid ihr zum Heil gelangt", vgl. Hebr. 3, 6; 6, 11; 10, 19. Reue und Bußgesinnung Ap.-G. 2, 38: „Thuet Buße (*μετανοήσατε*) und Jeder von euch lasse sich taufen"; Zerknirschung und Vorsatz, das. 2, 37: „Sie wurden zerknirscht und sagten: was sollen wir thun?" — Hiermit stimmen die Väter vollkommen überein, indem sie bei der Heilswirkung sich keineswegs auf den Glauben beschränken, sondern auch die andern Dispositionen heranziehen. So heißt es beim hl. Ignatius (*ad Philad.* 9): *) „Alles ist wohl, wenn ihr in der Liebe glaubet". Wiederum beim h. Clemens (*1. ad Cor.* 49):**) „In der Liebe wurden alle Auserwählten vollendet; getrennt von der Liebe ist nichts Gott wohlgefällig". Der h. Polycarp schreibt (*ad Phil.* 3): ***) „Der Glaube ist euer Aller Mutter (Vater, *πίστις* gen. fem.), so jedoch, daß die Hoffnung darauf folgt und die Liebe fortleitet, die

*) *Πάντα ὑμοῦ καλά ἐστιν, εἰ ἐν ἀγάπῃ πιστεύετε.*

**) *Ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐτελειώθησαν πάντες οἱ ἐκλεκτοὶ· δίχα τῆς ἀγάπης οὐδὲν εὐάρεστόν ἐστι τῷ θεῷ.*

***) *Πίστις, ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ὑμῶν, ἐπακολουθούσης τῆς ἐλπίδος, προαγούσης τῆς ἀγάπης, τῆς εἰς θεόν, Χριστὸν καὶ τὸν πλήσιον. Ἐὰν γάρ τις τούτων ἐντὸς ᾖ, πεπλήρωκεν ἐντολὴν δικαιοσύνης· ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην, μακρὰν ἐστι πάσης ἁμαρτίας.*

gegen Gott, Christum und den Nächsten. Wenn Jemand innerhalb dieser steht, so hat er das Gebot der Gerechtigkeit erfüllt. Denn wer die Liebe hat, ist fern von aller Sünde." Der h. Chrysostomus endlich äußert (*hom. in ep. ad Rom.*) kurz:*) „Woher die Heiligung? Von der Liebe." Von den lateinischen Zeugen begnügen wir uns mit dem heil. Augustin (*l. serm.* 27, 1): Domus dei credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur. Was will man mehr?

3. Hauptstück.

Lehrbestimmungen über die erlangte Gerechtigkeit.

§ 6.

1. Eingang. — Wir haben den Proceß der Rechtfertigung bis zu dem Punkte dargestellt, wo dem Menschen die Sünde von Gott um Christi willen verziehen und die heiligmachende Gnade eingesenkt wird. Die ethisch-religiöse Zuständlichkeit, in welche der Mensch hiermit eingetreten, ist der Gnadenstand (status gratiae), der Zustand wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit. Haben wir nun hinsichtlich des Wesens der Rechtfertigung und ihres Entwickelungsganges in den vorläufigen Dispositionen laut der beiden vorigen Hauptstücke namhafte Differenzen zwischen dem katholischen und akatholischen Lehrsysteme kennen gelernt, wobei wir keinen Grund haben zu leugnen, daß die einseitige und darum irrige Darstellung der Reformatoren der Kirche im 16. Jahrhundert den Anlaß geboten hat, die Natur der Rechtfertigung und ihr Zustandekommen genauer zu untersuchen und festzustellen: so ist es sehr begreiflich, daß diese Differenzen auf dem Punkte, zu dem wir gelangt sind, noch nicht sofort aufhören, vielmehr uns auch, indem wir nun im laufenden Hauptstücke die erzielte Rechtfertigung in ihrer Beschaffenheit näher zu bestimmen haben, auf dem Wege unserer Untersuchung noch weiter begleiten. Es ist ja wohl selbstverständlich, daß die verschiedene Auffassung des Begriffes der Rechtfertigung sowohl, als des Processes, in dem sie zu Stande kommt, auf die Auffassung des zu Stande gekommenen Ergebnisses merklichen Einfluß üben muß. Somit wird auch in diesem Hauptstücke noch das polemische Interesse maßgebend sein. — Die

*) Πόθεν ὁ ἁγιασμός; ἀπὸ τῆς ἀγάπης.

Gerechtigkeit ist das Ergebniß der Rechtfertigung. Wenn nun auch schon § 4. erklärt wurde, wie die Gerechtigkeit im Gerechtfertigten von beiden Confessionen verschiedentlich aufgefaßt wird, so erübrigt immerhin noch, einzelne nähere Lehrbestimmungen über die erlangte Gerechtigkeit, welche den Reformatoren gegenüber die Kirche festzustellen sich veranlaßt sah, in Erwägung zu ziehen. Sie betreffen gewisse Eigenthümlichkeiten (Proprietäten) der erzielten Gerechtigkeit, welche wir in einfacher Fortsetzung des Vorigen nunmehr zu erörtern haben. In folgende drei Lehrsätze lassen sie sich zusammenfassen. Der erste lautet:

2. Die Gerechtigkeit ist nicht bei Allen gleichen Maßes, sie kann auch nachgerade immer noch vermehrt werden. Zur Beweisführung ziehen wir an 6. Sitz. d. Tr. Kan. 24: S. q. d., acceptam justitiam non conservari atque etiam augeri coram Deo per bona opera: a. s.; vgl. auch Kap. 10 mit der Ueberschrift *de acceptae justificationis incremento*, in welchem die Weise dieses Wachsthums beschrieben wird. Man sieht schon, die Rechtfertigung soll nicht als eine isolirte Katastrophe ohne vorläufige und darum auch ohne nachträgliche Momente begriffen werden, sondern als eine bestimmte Erscheinung in einer Reihe von Entwicklungsmomenten; und in der That, wenn die Rechtfertigung vom ersten Ruf der Gnade Gottes an allmählig nach katholischer Anschauung sich bis zur beginnenden Liebe fortbewegt, so ist schwer zu begreifen, warum die einmal eingeleitete Bewegung, auf diesem Punkte angelangt, wo das höhere Leben zur Erscheinung kommt, sofort sollte sistirt oder gar abgebrochen werden müssen. Die Austilgung der Sünde durch die eingesenkte Gnade, obwohl sie so zu sagen Epoche macht, ist doch nicht die ganze Geschichte; gelangte die Entwickelung bis auf diesen Punkt in stetiger Abfolge einzelner Momente, so ist sehr begreiflich, daß dieselbe nun auch stetig noch weiter geführt werden kann. Doch schauen wir uns die Zuständlichkeit des eben zu Gnaden angenommenen Sünders in concreto an. Die Liebe, welche im Augenblicke der Rechtfertigung mitgetheilt ward, ist ja nur die beginnende Liebe, und darum der Steigerung eben so fähig wie bedürftig. Zwar ist sie kein vorübergehender Akt, sondern ein dauernder Habitus, allein dies doch mehr nur als ein lebensfähiger Keim, der immer noch der Zeitigung bedarf. Ist nun der Keim noch nicht die Blüthe und die Frucht einer Pflanze,

obschon letztere nichts bringen können, was nicht schon verschlungen im Keime vorlag, so bedarf auch der Liebeskeim der eingesenkten Gnade der Entfaltung in seine Blüthen und Früchte, welche freilich wiederum nichts bieten können, was nicht schon im triebfähigen Keime der Liebe eingeschlossen und grundgelegt war. So also steigert sich die Rechtfertigungsgnade. Und warum sollte solche Steigerung ungedenkbar sein, da wir doch auf natürlichem Gebiete unbedenklich eine Abstufung der Anlagen und Kräfte zugeben? Zudem bezeugen Selbstbewußtsein wie Erfahrung laut genug, daß es auch unter guten und gerechten Menschen Grade und Stufen des Gut- und Gerechtseins gibt; wäre es doch abgeschmackt, zwischen gut und besser nicht unterscheiden zu wollen. Und wem könnte es beigehen, einen tief verkommenen Sünder, welcher eben erst und kaum Verzeihung der Sünden gefunden hat, sofort mit dem vollendeten Heiligen, welcher in der Tugend viele Jahre gerungen hat, in der ethischen Schätzung auf eine Linie stellen zu wollen? Gerade darum, weil nach katholischem Begriff die Heiligung eine wesentlich innere und lebendige ist, muß sie, wie Alles was lebt, stetig voranschreiten: Stillstand wäre ihr Tod. In der Regel wird im Anfang der Begnadigung der Neophyt der Gnade, wie ein neugebornes Kind, schwach und dürftig sein, und schon zu seiner bloßen Erhaltung sorgsamer Pflege bedürfen, unter welcher Pflege er dann wie jenes nothwendig erstarkt und heranwächset. Oder auch, wenn wir uns mehr der moralischen Betrachtung hingeben wollen, so ist zwar in der Rechtfertigung die Sünde selbst vollends getilgt, allein Neigung zur Sünde, böse Gewohnheit, genährte Leidenschaft, kurz die Begierlichkeit ist keineswegs mit Stumpf und Stiel ausgerodet. Es bedarf schon zur Bewahrung der Gnade des Kampfes; aber im fortgesetzten Kampfe erstarkt, in gleichem Maße wie das alte allgemach schwindet, auch das neue Leben. Das ist Fortschritt in der Gnade, Tugend, Heiligkeit, und solcher ist, um mit dem Buche der Nachfolge zu reden, gewiß nicht das Werk eines Tages. Schlechthin vollendet wird der Lauf niemals während des irdischen Lebens; bis zum letzten Athemzuge ist Wachsthum möglich und beziehungsweise nothwendig. — Der Lehrsatz, daß das Gnadenleben steter Vermehrung fähig und bedürftig ist, hat ersichtlich eine hohe ethische Bedeutung, denn er soll uns anspornen, auf dem Wege des Heiles niemals an Stillstand, vielmehr täglich und stündlich an

das Ziel unseres Hierseins, unsere weitere Heiligung (qui justus est, justificetur adhuc, Apok. 22, 11) zu denken. Andererseits bewahrt derselbe aber auch vor hochmüthiger Selbstzufriedenheit und schlaffer Selbstgenügsamkeit, also vor sittlicher Trägheit.

Diese Bemerkung führt uns, indem wir die Kehrseite unseres Lehrsatzes betrachten, zu der Frage: Ist wie eine Vermehrung, so auch eine Verminderung der heiligmachenden Gnade möglich? Man sieht schon, das Tridentinum redet nur von einem conservari und augeri, nicht jedoch von einem *minui*. Wenngleich nun mitunter ist gelehrt worden, daß die heiligmachende Gnade gemindert werden könne und gemindert werde durch die läßliche Sünde*), so wie denn wohl auch natürlich erscheinen mag, daß dasjenige, was vermehrt werden kann, auch müsse vermindert werden können — und wenn das, wodurch anders als durch die läßliche Sünde? — so darf doch nicht unbemerkt bleiben, daß solche Lehrmeinung der communis sententia der Theologen und namentlich der thomistischen Auffassung nicht entspricht. Die Theologen behaupten vielmehr durchweg, daß die läßliche Sünde die Gnade an sich oder den Gnadenstand nicht herabsetze, daß also die Gnade wohl durch schwere Sünden verloren gehen, aber in ihrem jeweilen errungenen Grade überhaupt nicht und auch nicht durch läßliche Sünde vermindert werden könne. Das Hauptargument für diese Aufstellung wird daher entnommen, daß, weil der Unterschied zwischen Todsünde und Venialsünde ein specifischer und kein blos gradueller ist, indem lediglich durch die erstere das Leben der Gnade zerstört werden kann, wenn nun durch wiederholte läßliche Sünden die Gnade mehr und mehr herabgemindert würde, daß, sagen wir, dies bis zum Verschwinden derselben müßte vorangehen können so daß eventuell die geringste läßliche Sünde ausreichte, das Leben der Gnade zu ersticken, was gegen ihren Begriff streitet. Ich gestehe offen, daß mich dieses Argument als solches nicht überzeugt, indem ich mir schon nach der Mathematik eine stets größer werdende Annäherung denken kann, welche doch nie zur Berührung wird; warum also sollte eine solche Annäherung an den Nullpunkt der Gnade ohne Erreichung desselben unvorstellbar sein? Solche Erwägung hindert mich selbstverständlich

*) Wenn mich meine Erinnerung nicht täuscht, so bin auch ich im Katechismusunterricht nach Overberg so unterwiesen worden.

dennoch nicht, die allgemeine Lehrmeinung der Theologen nach Gebühr zu respektiren. Dabei räumen die Theologen aber eben so allgemein ein, daß durch die läßliche Sünde die Gnade in ihrer Kraft und Wirksamkeit gehemmt werde; wiederholt und leichtfertig begangene Venialsünden machen lau und träg im Guten, verzögern und behindern den Fortschritt in der Tugend, erleichtern auch und veranlassen den Rückfall in die schwere Sünde. Im Allgemeinen kann man solche Wirkung der läßlichen Sünde immerhin noch eine Abschwächung des Gnadenlebens nennen. —

Aus dem besprochenen Lehrsatz von der Vermehrung der Gnade ergibt sich als strenge Folgerung die andere Hälfte der anfangs aufgestellten Thesis, daß nämlich die Gnade nicht in allen Gerechten dem Grade nach die gleiche sei. Jedoch richtet sich der desfallsige Unterschied nicht allein nach dem Maße der freien Mitwirkung des Menschen, sondern zugleich auch nach dem größern oder geringeren Maße der Gnade, welches Gott in seinen unerforschlichen Rathschlüssen jedem Menschen von Ewigkeit zubereitet hat. Darüber unten in der Lehre von der Gnadenwahl.

Eine solche Mehrung der Gnade oder Steigerung der Gerechtigkeit leugneten die Reformatoren. Sehr natürlich. In ihrem Sinne ist ja die Gerechtigkeit, die dem Gerechtfertigten beiwohnt, die Gerechtigkeit Christi selbst und diese augenscheinlich eines Wachsthums so wenig fähig wie bedürftig; in ihrem Sinne ist der solche Gerechtigkeit Christi werkzeuglich ergreifende Glaube, als volle Zuversicht individuell erlangter Sündenvergebung, weil diese als absolute Gewißheit gefaßt ward und werden mußte, auch nicht nach Stufen abschätzbar; in ihrem Sinne endlich haben Heiligkeit und gute Werke, welche etwa auf den Sündenerlaß folgen, mit der Rechtfertigung selbst nichts zu schaffen, indem wie ihre Abwesenheit derselben nicht schadet, auch ihre Anwesenheit dieselbe nicht fördern kann: nirgends also ein Anhaltspunkt, welcher eine Steigerung der erlangten Gerechtigkeit begreiflich gemacht hätte. Wie keine Steigerung der Gerechtigkeit hienieden, so wurde folgerichtig auch jede Steigerung der Glorie jenseits ausgeschlossen. Dazu allein verstanden sich die Reformatoren, den guten Werken des Menschen einen irdischen Lohn zuzubilligen; was aber ein solcher mit der Heilswirkung zu thun hat, ist nicht abzusehen. So schlägt denn auch hier der Gegensatz zwischen religiösem Glauben und sittlicher

Heiligkeit durch, ein Gegensatz, welcher für das sittliche Leben der Anhänger der Reformation nur höchst verderbliche Folgen haben konnte. Daß solche, nach dem eigenen Geständnisse der Häupter der Reformation, nicht ausgeblieben, hat Döllinger vorlängst in seinem Werke über die Reformation urkundlich nachgewiesen.

Kaum erforderlich erscheint der Nachweis dieses Lehrsatzes aus den Quellen. Fast jede Seite der h. Schrift bezeugt die Möglichkeit resp. Nothwendigkeit eines Wachsthums im Guten: im Glauben, in der Liebe, in der Gerechtigkeit, in der Heiligkeit und in allen Tugenden. Im Allgemeinen vergl. Joh. 15, 2: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben . . . er wird euch reinigen, daß ihr noch mehr Frucht bringet"; ferner 2. Petr. 3, 8: „Wachset im Glauben und in der Erkenntniß Gottes". Im Einzelnen Wachsthum des Glaubens, Luk. 17, 5: „Die Jünger sprachen zu ihm: vermehre in uns den Glauben"; vgl. Matth. 17, 19 den Vergleich des Glaubens mit dem winzigen Senfkorn, das zu einer so mächtigen Staude heranwächset. Wachsthum in der Liebe, Ephes. 4, 15: „Die Wahrheit thuend in Liebe laßt uns wachsen durchweg in ihm, der da ist das Haupt, Christus". Steigerung des Glaubens wie der Liebe, 2. Thess. 1, 3: „indem heranwächset der Glaube und voller wird (πλεονάζει) die Liebe eines Jeden unter euch." Vermehrung der Gnade selbst und Wachsthum des neuen Menschen, 2. Kor. 4, 16: „Der (Mensch) welcher inwendig ist (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) erneuert sich von Tag zu Tag." Endlich das biblische Stichwort, das den Wortlaut unseres Lehrsatzes von der Vermehrung der Gerechtigkeit enthält, Apok. 22, 14: „Wer gerecht ist, werde noch ferner gerechtfertigt, und wer heilig, noch ferner geheiligt." — Für die Ueberlieferung bezeugen wir auch hier mit einem Zeugniß des Doctor gratiae, des heil. Augustin (*Serm. de verbis Apost.* 16, 5): Justificati sumus, sed ipsa justitia cum proficimus crescit; und für die andere Seite unsers Lehrsatzes mag derselbe eintreten (ep. 167. *ad Hieron.*) Induti sunt sancti justitia, alius minus, alius magis. Mittelbar wird unsere Lehre auch bezeugt durch andere Dogmen der Kirche, wie durch die Lehre von der Verdienstlichkeit guter Werke (s. unten), von der Vermehrung der Gnade durch den würdigen Empfang gewisser Sakramente (S. Sakr.-Lehre I. 69 f.) von der Verschiedenheit der Stufen der ewigen Seligkeit (s. Eschat. 3. Aufl. S. 56). Auch in öffentlichen Gebetsformularien

spricht sich dieselbe Wahrheit aus; so *orat. Dn. 13 p. Pentec.*: Da nobis, Domine, fidei, spei et caritatis augmentum.

3. Die zweite Lehrbestimmung lautet dahin, daß die erlangte Gerechtigkeit verlierbar sei und durch jede schwere Sünde verloren werde. Sieh Sitz. 6, Kan. 23: S. q. d., hominem justificatum amplius peccare non posse neque gratiam amittere, atque ideo, qui peccat, nunquam fuisse justificatum: a. s.; dann das. Kan. 27: S. q. d., nullo alio quamvis enormi et gravi praeterquam infidelitatis peccato semel acceptam justitiam amitti: a. s., und vergl. Kap. 15: Asserendum, non modo infidelitatis sed quocunque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti. Also mußte die Kirche lehren in Folgerichtigkeit ihrer Theorie. Wenn schon auf dem Wege zur Rechtfertigung das angefangene Heilswerk durch menschliche Schuld rückgängig werden, die Furcht in Verzweifelung, das Vertrauen in Vermessenheit ausarten konnte, so bleibt es offenbar, da auch nach erlangter Rechtfertigung Fortschritt nothwendig und dieser nichts anderes als weitere Fortführung des zwar ausgeführten aber nicht vollendeten Werkes zu seinem Endziele ist, es bleibt auch in diesem Stadium der Heilswirkung der Freiheit des Menschen unbenommen, ihre weitere Mitwirkung zu versagen, und so kann durch Lauheit und Trägheit in allmähliger Vorbereitung, aber auch durch Muthwillen und Leichtsinn plötzlich das Zustandegekommene wieder zerstört werden. Die Begierlichkeit ist geblieben, allerdings „zum Kampfe" (ad agonem), d. h. damit sie bekämpft werde; allein da sie nicht todt ist, sondern ihre Versuche und Versuchungen fortsetzt, so wird, wenn der Mensch sich derselben nicht erwehrt, vielmehr auf ihre Reizungen eingeht und das Böse allmählig wieder in sich aufnimmt, die heiligmachende Gnade bei dem Siege des Bösen schwinden, und das höhere Leben erlöschen. Sohin kann der Mensch rückfällig werden; die gegentheilige Behauptung vergreift sich an der sittlichen Wahlfreiheit, wie diese in der Vorbereitungszeit des diesseitigen Lebens gefaßt werden muß. — Der zweite Theil des Satzes, daß die Gnade durch jede schwere Sünde verloren gehe, ist eben so leicht verständlich. Verwirklicht sich nämlich die Rechtfertigung durch die Liebe in heiliger Gesinnung, so muß, da jede Position dnrch ihren Gegensatz negirt wird, jedwede ob innere oder äußere That, welche die Liebe zerstört und die heilige Gesinnung

aufhebt, auch der Gerechtigkeit verlustig machen. Eine solche Handlung ist aber die schwere Sünde nach ihrem Begriffe, indem sie ihren Namen der Todsünde (peccatum mortiferum, letale) eben davon trägt, daß sie das übernatürliche Gnadenleben der Seele ertödtet (Trid. Sitz. 5. Detr. 2: peccatum, quod est mors animae). Oder auch so: wenn die schwere Sünde als gröbliche Beleidigung Gottes definirt wird, so leuchtet ein, daß in demselben Subjekt zu gleicher Zeit Gnade d. i. Huld und Wohlgefallen Gottes mit der Beleidigung desselben, da beide Gegensätze bilden, nicht bestehen kann. — Steht es so lehrhaft fest, daß der Rückfall möglich, so ist empirisch gewiß, daß er leider häufig genug ist. Zum Trost der Rückfälligen lehrt aber die Kirche weiter (s. Sakr.-L. II. S. 2 f.), daß, wenn auch die Rechtfertigungsgnade durch persönliche Schuld nachträglich verloren ward, der Proceß von Neuem und zwar unbestimmbar oft, wieder aufgenommen und durchgeführt werden könne, so lange das irdische Leben dauert; wenngleich bei jeder Wiederholung mit stets größerer Schwierigkeit. — Als ethisches Moment enthält unser Lehrsatz die dringliche Mahnung zur Wachsamkeit und aushältiger Treue, da wir um mit dem Apostel (2. Kor. 4, 7) zu sprechen, den kostbaren Schatz im irdenen Gefäße umher tragen, das leicht brechend den Inhalt verschüttet.

Ganz anders stellt sich die Sache im Lehrsysteme der Reformatoren. Da nach diesem die Gerechtigkeit des Begnadigten ihm selbst eine äußerliche ist, welche durch den Fortbestand der Sünde in ihm nicht gefährdet wird, da zudem die Rechtfertigung lediglich Gottes That ist, so ist die Behauptung ganz folgerichtig, daß Sünde, im gewöhnlichen Verstande als Uebertretung des Sittengesetzes genommen, die erlangte Gerechtigkeit nicht afficire. Diese kann also durch eine nachfolgende Sündenthat des Menschen nicht verloren werden. Ein Verlieren der Gnade wäre nur gedenkbar, wenn etwa der werkzeugliche Glaube, welcher die Gnade Christi wie ergreift so auch festhält, abhanden käme. Indeß da auch dieser Glaube wiederum lediglich durch Gott im Menschen gewirkt wird, so ist gar nicht abzusehen, wie Gott sein eigen Werk werde zerstören können oder wollen. Die Consequenz des Lehrsystems führt also völlige Unverlierbarkeit der Gnade mit sich. Indeß muß hier zwischen beiden Hauptfraktionen des Protestantismus unterschieden werden. Nur die strengen Anhänger

Calvins, die Reformirten, bleiben dem Grundgedanken getreu, indem sie wirklich außer dem Satze, daß auch die gröbsten Verbrechen den Gerechtfertigten nicht beflecken, absolute Unverlierbarkeit des Glaubens im Gerechtfertigten, der nun mit dem Prädestinirten zusammenfällt, behaupten. Aus dieser Quelle entspringt der calvinistische Lehrsatz von der absoluten Vorbestimmung, s. Absch. 4. Zeigt nun aber, abgesehen von der Erfahrung, selbst die h. Schrift (1. Tim. 1, 19 und 20: „Alexander und Hymenäus, welche am Glauben Schiffbruch gelitten") Beispiele des Abfalles vom Glauben (der Apostasie), so wird gelehrt, daß solche Apostaten niemals wahrhaft den Glauben gehabt, und das, was in ihnen als solcher erschien, lediglich Schein und Täuschung gewesen sei; und da nun folgerichtig auch dieser Schein wieder auf Gott zurückgeführt wird, so wird Gott lästerlich genug zum auctor mendacii gemacht. — So weit sind allerdings die Anhänger Luthers nicht gegangen, indem sie dem gesunden Sinne die Consequenz des Systems zum Opfer brachten. Allerdings lehrten auch sie, daß der Mensch durch keine andere Sünde als die des Unglaubens aus der Gnade herausfallen könne, und weltbekannt ist, wie scharf Luther (durch das berufene pecca fortiter, sed crede fortius et nil tibi nocebunt centum homicidia et mille stupra) die Gleichgültigkeit aller sonstigen Sünden betont hat; allein die Verlierbarkeit des Glaubens ward, da man keine absolute Vorbestimmung wollte, anerkannt und sohin der Unglaube als einzige Sünde zum Tode gestempelt. Man wollte sagen: im Gerechtfertigten gibt es außer dem Unglauben eigentlich keine Sünde, wenigstens zum Tode; die sonstigen Gesetzübertretungen sind Erlaßsünden (venialia), sie sind ein für alle Mal durch die Gnade des Glaubens erlassen oder werden es doch jedesmal durch einen erneuerten Glaubensakt, d. h. durch Beziehung des Fiducialglaubens auf die jedesmal vorliegende Sünde.

Wenden wir uns zur h. Schrift, so führt sie uns Menschen vor, welche unleugbar durch schwere Sünde aus dem Stande der Gerechtigkeit herausgefallen sind: Saul, David, Petrus, Judas, von denen ein Theil sich bekehrt hat, der andere in der Sünde gestorben ist. Ferner lehrt uns der Heiland beten, daß wir nicht in Versuchung gerathen mögen, und was ist die Versuchung Anderes, als die Gefahr des Abfalles? „Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet", Matth. 26, 41. Derselbe versichert in der Parabel vom Säemann

bei Luk. 7, daß es deren gibt, welche das Wort Gottes zwar mit Freuden aufnehmen, aber zur Zeit der Versuchung abfallen. Aber auch an ausdrücklichen Zeugnissen der Schrift für die Möglichkeit des Rückfalles gebricht es nicht; s. 1. Kor. 10, 12: „Wer da vermeint zu stehen, sehe wohl zu, daß er nicht falle"; und 2. Petr. 2, 21: „Besser wäre es ihnen gewesen, den Weg der Gerechtigkeit gar nicht zu erkennen, als nach Erfahrung desselben wieder abzulenken", vergl. Hebr. 6, 4 ff. und Apok. 2, 4. Umständlich didaktisch spricht sich aus der Prophet Ezech. 33, 12 u. 13: „Der Gerechte kann nicht länger in seiner Gerechtigkeit leben am Tage, wo er sündigt; wenn der Gerechte sich von seiner Gerechtigkeit abkehrt und Bosheit ausübt, so wird er in derselben sterben." — Anlangend die Ueberlieferung, möge wiederum ein Zeugniß des h. Augustin genügen, der da zeigt (*de corrept. et grat.* cap. 6 et seqq.): Hominem, si regeneratus et justificatus in malam vitam sua voluntate relabitur, esse corripiendum, quia acceptam justitiam suo in malum libero amisit arbitrio. Im Uebrigen beziehen wir uns auch auf die montanistischen und novatianischen Streitigkeiten über die Tragweite der Lösegewalt in der Kirche in Bezug auf die Gefallenen (Sakr.-Lehre II 48), ein Streit, dessen Möglichkeit, hätte damals das protestantische Lehrsystem gegolten, schlechterdings unerfindlich wäre.

4. Der dritte Lehrsatz endlich, welcher, zur Unterscheidung von der protestantischen Auffassung, die erlangte Gerechtigkeit im Sinne der Kirche nach ihrer subjektiven Seite kennzeichnet, will, daß, von specieller Offenbarung, welche hier nicht in Betracht kommt, abgesehen, Niemand Glaubensgewißheit, d. h. absolute Sicherheit über seinen Gnadenstand habe oder erlangen könne. Beweisstelle Trid. Sitz. 6, Kap. 9: Nemo scire potest certitudine fidei, cui non possit subesse falsum, se gratiam dei esse consecutum. Auch dieser Lehrsatz ist im Zusammenhange des Lehrsystems leicht verständlich. Denn, um von der Zuständlichkeit des Begnadigten auszugehen, so fragen wir, da ja nach oftgedachter katholischer Auffassung auch der gefallene sündige Mensch nicht aller sittlich-religiösen Anlagen und Regungen baar ist, wo liegt das untrügliche Kennzeichen, um zwischen solchen immerhin möglichen, rein natürlich-guten Regungen, Strebungen, Gesinnungen und den entsprechenden Bewegungen der Gnade mit untrüglicher Sicherheit entscheiden zu können? Da ist Selbsttäuschung

offenbar nicht nur möglich, sondern bei der menschlichen Eigenliebe sogar leicht. Die Regungen der Natur können die Bewegungen der Gnade mit täuschender Aehnlichkeit nachbilden, und es gehört eine große Gabe der Unterscheidung der Geister dazu, zwischen Natur und Gnade sogar bei Andern („Prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind, 1. Joh. 4, 1) geschweige bei sich selbst auch nur mit moralischer Gewißheit zu unterscheiden; man lese das Kap. 54 und die folg. des 3. Buches der Nachfolge. Gibt also die Zuständlichkeit selbst keine absolute Gewißheit, so ist auch die Weise ihres Zustandekommens nicht angethan, zu einer solchen zu verhelfen. Die Rechtfertigung ist nicht die alleinige That Gottes, sondern heischt die Mitwirkung des Menschen. So wie nun freilich der gläubige Christ an der Echtheit und Vollkommenheit des Werkes, soweit es ein göttliches ist, nicht zweifeln darf, so muß doch gerade seine Mitwirkung beim Werke, welche stets prekär und nie zweifellos gewiß ist, zur Bescheidenheit auffordern. Sicut nemo pius, sagt die Synode a. O. selbst, de dei misericordia, de Christi meritis deque sacramentorum efficacia dubitare debet, sic quilibet, dum se ipsum suamque infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest. — Was übrigens die praktisch-ethische Tragweite dieses Satzes anbetrifft, so ist er freilich wohl angethan, den Christen ernst zu stimmen. Viele von ihnen wissen mit einer Sicherheit, welche keinen Zweifel aufkommen läßt, daß sie Gott gröblich beleidigt haben; gleiche Gewißheit erlangter Verzeihung ist unerreichbar. Solche Wahrheit schützt vor Hochmuth und Vermessenheit, und mahnt, daß wir, mit dem Apostel (Phil. 2, 12) zu sprechen, unser Heil mit Furcht und Zittern wirken. Indeß darf sie doch nicht so verstanden werden, als ob auch der brave Mensch, der seines redlichen Strebens sich bewußt ist, einer peinigenden Unruhe und herzzernagendem Zweifel an seinem Gnadenstande sich hinzugeben habe. Eine solche Zuversicht wie sie zum freudigen und unverdrossenen Fortarbeiten am Werke des Heiles durchaus erforderlich ist, steht allerdings zu erreichen, denn es bezeugt nach demselben Apostel (Röm. 8, 16) der Geist dem Geiste (der göttliche dem unsrigen), daß wir Kinder Gottes sind. Wird auch ein solches Zeugniß nur leise und schüchtern ins Bewußtsein aufgenommen, seine Stimme ist laut genug, um uns im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit zu beruhigen.

Gegentheils ist aus dem Zusammenhange der Lehrsätze in der Theorie der Protestanten bald zu ersehen, daß sie auf eine jeden Zweifel ausschließende subjektive Gewißheit des Gnadenstandes bestehen konnten und mußten. Sie konnten es; denn da nach ihnen der gefallene Mensch wegen des gänzlichen Verderbnisses seiner Natur von Haus aus jeder bessern und höhern Regung unfähig ist, so muß ja wohl der Einzelne, sobald er nur eine solche in sich verspürt, annehmen, daß Gott das Werk angefangen, und weil zwischen Anfang und Ende kein Verlauf ist, auch schon ausgeführt habe. Sie mußten aber auch auf solche Gewißheit dringen, weil diese Gewißheit als subjektive Zuversicht des Fiducialglaubens auch wieder als Mittel gilt, durch welches Christi Verdienst unfehlbar ergriffen und Nachlaß der Sünde erlangt wird. Alles kommt bei ihnen darauf an, eine solche Gewißheit im menschlichen Gemüthe hervorzubringen, ja wo es sich trifft, per fas et nefas heran zu forciren; worauf es denn bekanntlich die Reformatoren auch geflissentlich anlegten. Indeß nicht immer ergab und ergibt sich die Aufrichtigkeit der menschlichen Natur solchen geistlichen Kraftmitteln, wie sie zur Zeit noch namentlich von den methodistischen Predigern angewandt werden. Wenn nun aber, wie es doch manchmal nicht ausbleiben konnte, das Bewußtsein der Sünde gar zu laut zeugte und Bedenken an der erlangten Begnadigung erregte, nun so ward namentlich von Luther häufig gern Alles kurzer Hand dem Teufel zugeschrieben. Luther selbst hatte für seine eigene Person gar viel an solchen Zweifeln zu leiden; daß er sie nicht immer auf angemessene Art zu beschwichtigen suchte, dafür haben wir sein eigenes Geständniß, indem er als aus eigener Erfahrung erprobtes Mittel gegen solche Aengsten ein tüchtiges Losschimpfen auf das Papstthum, und — den fleißigen Gebrauch des Bierhumpens anempfiehlt. Solche Gewißheit erlangter Gnade lehnt unsere Kirche ab, eben weil sie die eigene Thätigkeit des Menschen in der Disposition zur Rechtfertigung in Anspruch nimmt, während ihre Gegner, welche behaupten, der Mensch könne sich in keiner Weise auf dieselbe vorbereiten, auf die Erreichung einer solchen subjektiven Gewißheit bestehen. — Diese katholische Anschauung macht es auch begreiflich, wie die größten Heiligen sich doch während ihres irdischen Lebens ohne alle Unaufrichtigkeit für große Sünder halten konnten.

Der Beweis für diesen Lehrsatz liegt in dem nachgewiesenen

Zusammenhange des Lehrsystems so evident vor, daß die Heranziehung der Schrift und Ueberlieferung kaum nöthig erscheint. Man vergleiche übrigens Eccles. 9, 1: „Es weiß der Mensch nicht, ob er der Liebe oder des Hasses werth sei; sondern Alles wird als unsicher der Zukunft anheimgestellt"*). Unterliegt dieser Text einigem Bedenken, so nehme man Sprüchw. 20, 9: „Wer kann sagen: rein ist mein Herz, ich bin frei von der Sünde?" Dazu noch das Geständniß des Apostels selbst 1. Kor. 4, 4: „Ich bin mir zwar nichts bewußt, aber darum bin ich doch nicht gerechtfertigt". — Aus der Ueberlieferung, der h. Augustin (*de perfect. justitiae*, cap. 15, 33): Quantalibet justitia homo sit praeditus, cogitare debet, ne aliquid in illo, quod ipse non videt, inveniatur esse culpandum.

4. Hauptstück.

Früchte der erlangten Rechtfertigung: Die guten Werke und deren Verdienstlichkeit.

§ 7.

1. Vorerinnerungen und Vorbegriffe. — Unter Früchten der Rechtfertigung verstehen wir hier nicht die unmittelbaren Ergebnisse derselben, von denen schon Rede war, als wie die Vergebung der Sünden und die Eingießung der theologischen Tugenden, sondern ihre ferner abstehenden Folgen, d. h. jene Momente, welche sich ordnungsgemäß aus der erlangten Gerechtigkeit ergeben können und sollen. Solche Früchte derselben sind die guten Werke, deren Möglichkeit und Wirklichkeit eine Wirkung der Rechtfertigung ist. — Auch hier erheischt das Interesse der Wissenschaft wie der Controverse eine genauere Umschau in den bezüglichen Hauptbegriffen.

a. Was sind gute Werke? Durch das Prädikat „gut" soll im Allgemeinen eine Handlung günstig beurtheilt und abgeschätzt werden. Indeß ist der theologische Werth einer Handlung, um den

*) So nach der Vulgata; indeß soll nicht verschwiegen werden, daß nach dem Hebräischen der Gedanke der zu sein scheint, man könne aus zeitlichem Glück oder Unglück keinen verläßlichen Schluß auf das sittliche Verhalten des Menschen machen. Indeß fügt sich auch der Gedanke der Vulgata in den Zusammenhang, und haben wir die Stelle nicht übergehen wollen, weil sie ein dictum memoriale bildet.

sich hier die Frage bewegt, hauptsächlich durch die sittlich-religiöse Zuständlichkeit des Handelnden bedingt. Nach Anleitung der bisherigen Darstellung kann nun desbezüglich eine dreifache hier maßgebende Zuständlichkeit unterschieden werden: der Zustand des Menschen *vor*, *während* und *nach* der Rechtfertigung. Der *erste* Zustand (status) ist also derjenige, in welchem sich der gefallene Mensch von Haus aus, vor aller und jeder übernatürlichen Gnadenregung befindet; d. h. da der Glaube den Anfang der Rechtfertigung bildet, es ist der Zustand vor dem ersten Beginne der Rechtfertigung, oder vor dem göttlichen Rufe zum Glauben. Mit einem Worte, es wird damit der Zustand des *Unglaubens* bezeichnet, sei es des negativen Unglaubens bei den Heiden, denen die Heilslehre nicht verkündigt ward, sei es des positiven bei solchen Christen, welche durch schwere Schuld nicht nur die Gnade verloren, sondern auch am Glauben Schiffbruch gelitten haben. Der *zweite* Zustand, während der Rechtfertigung d. i. während des Rechtfertigungsprocesses, erstreckt sich von der ersten Anregung durch die Gnade Gottes bis zur Eingießung der heiligmachenden Gnade, also (nach § 6) vom Glauben bis zur Liebe, ein Zustand, dessen einzelne Phasen wir oben beschrieben haben. Beispiel haben wir an solchen Christen, welche durch die Sünde die Gnade, nicht aber den Glauben verloren haben. Der *dritte* Zustand endlich ist der Stand der erlangten Gerechtigkeit oder der Gnadenstand. Wir legen auf diese Dreitheilung der Zuständlichkeit des irdischen Menschenlebens so großes Gewicht, daß wir sie fortab zur Grundlage der Besprechung nehmen. — Dies vorausgeschickt können wir den Werth menschlicher Handlungen vor Gott also bestimmen. Wenn der Mensch im ersten der geschilderten Zustände, d. h. in Kraft seiner blos natürlichen Anlagen, welche auch im Gefallenen noch zu einigem Guten ausreichen, oder aber blos unter dem Beistande jener medicinellen Gnade (§ 1, Nr. 3), welche des Gefallenen natürlich-sittliche Anlagen für schwierigere Fälle rehabilitirt, ohne noch denselben das Gepräge der Uebernatur aufzudrücken — wenn ein so situirter Mensch, sagen wir, ein *gutes* Werk setzt, ein Werk also, welches dem natürlichen Sittengesetze oder auch dem im unerleuchteten Gewissen erkannten Willen Gottes entspricht, so ist sein Werk in theologischer Schätzung ein gutes Werk immerhin, aber blos ein blos *natürlich gutes* Werk (opus naturaliter, ethice, politice bonum), ja (wie bald

einleuchten wird) ein unfruchtbares Werk (opus steriliter bonum, mere honestum). Setzt aber der Mensch eine gute, dem im Gewissen bezeugten Gesetze conforme Handlung, nachdem der Glaube bereits begonnen hat, und setzt er dieselbe aus dem Glauben heraus, gleichviel ob die heiligmachende Gnade noch nicht oder schon eingesenkt ward, also in der zweiten oder dritten Zuständlichkeit, eine Handlung somit, welche niemals ohne aktuelle Gnade zu Stande kommt, so heißt sie eine gute Handlung im allgemeinen theologischen Verstande, wird aber näher als heilsame oder Heilshandlung (opus salutare, op. salutis, auch actus salutis) bezeichnet, da sie stets näher oder entfernter in die Heilswirkung eingreift. Daher die übliche Definition: actus salutaris est actus moraliter bonus, qui virtute et efficia sua hominem remote vel proxime disponit ad salutem et beatitudinem aeternam. Indeß der Unterschied der zweiten oder dritten Zuständlichkeit greift noch weiter bedeutsam ein und läßt auch unter den heilsamen Handlungen nochmals zwei Klassen unterscheiden. Vollzieht der Mensch solche Handlung im zweiten Zustande, eine Handlung also, welche wohl aus dem Glauben aber noch nicht aus der Liebe hervorgeht, und von der heiligmachenden Gnade noch nicht verklärt wird, so ist und heißt sie eine blos heilsame (mere salutaris), geht sie aber im dritten Zustande von der Liebe aus und wird von der heiligmachenden Gnade verklärt, so heißt sie eine streng heilsame (stricte salutaris) Handlung. Letztere ist die gute Handlung im vollen theologischen Sinne. Diese ist denn auch nach katholischer Lehre wahrhaft verdienstlich (actus meritorius.)

b. Was versteht man unter Verdienst? „Verdienst" kann in abstracto und in concreto aufgefaßt werden. Concret genommen ist das Verdienst oder dann auch die verdienstliche Handlung im Allgemeinen ein gutes Werk zu Gunsten eines Andern verrichtet, welches geignet ist, dem Handelnden Etwas von dem Andern in Weise des Lohnes oder des Entgeltes zu erwirken (actus meritorius est opus moraliter bonum, in obsequium alterius factum, quod in se aptum est ad obtinendum aliquid per modum mercedis et retributionis); abstrakt genommen bezeichnet Verdienst oder besser dann Verdienstlichkeit den innern Werth einer solchen Handlung selbst. Man sieht schon, Verdienst ist die Correlation, welche nach dem Rechtsbegriffe zwischen Leistung und Gegenleistung ent- und besteht; es ist

die Leistung des Einen zu Gunsten des Andern, welche die Gegenleistung des Letztern von Rechts wegen hervorruft. Als Lohn oder Vergeltung antwortet diese dem Verdienste. Der Begriff des Verdienstes beruht also auf dem Grundsatze der Gerechtigkeit und zwar der commutativen Gerechtigkeit, welche eine Gleichmäßigkeit zwischen Empfang und Erstattung erheischt (aequalitas dati et accepti, resp. accipiendi). — Wollen wir nun diesen allgemeinen Begriff des Verdienstes auf das theologische Gebiet hinüberführen, so wäre also (um das Verdienst blos in concreto zu fassen) das Verdienst des Menschen vor Gott eine Handlung, welche dem Menschen einen rechtsgültigen Anspruch an Gott, und also auf Seiten Gottes eine Leistungsschuldigkeit erwirkt. Einige Reflexion zeigt bald, daß in so schroffem Sinne von einem menschlichen, überhaupt geschöpflichen Verdienste nicht Rede sein darf. Eine Pflicht der Gerechtigkeit gegen den Menschen kann beim absoluten Wesen nimmer zutreffen; da der Mensch wie jede Kreatur ihrem Schöpfer, dessen freier Liebe sie ihr Dasein verdankt, gegenüber an sich schlechthin ohne rechtlichen Anspruch ist, so kann Gott im vollen Sinne niemals des Menschen Schuldner sein oder werden. Daher muß der Begriff der Gerechtigkeit, um Verdienst im theologischen Sinne auf Seiten des Menschen möglich zu finden, modificirt oder dahin abgeschwächt werden daß nicht, wie man sich ausdrückt, die justitia stricte sic dicta, sondern nur die j. late sumpta zur Grundlage genommen wird, eine solche nämlich, welche auf Seiten Gottes gnädig-freie Versprechung oder die Verheißung voraussetzt. Kraft freier Zusage hat Gott sich in Güte zum Schuldner des Menschen machen wollen: er hat für gewisse Leistungen Prämien aufgestellt, Belohnungen für sie zugesichert (promissio mercedis); und nun fordert freilich seine Treue und Wahrhaftigkeit von seiner Gerechtigkeit, daß er sein Wort löse und die zugesagte Vergeltung leiste, wie Augustin *(in psalm.* 86) sagt: Debitorem deus ipse fecit se non accipiendo (der absolut Selbstgenügsame kann von außen nichts erhalten) sed promittendo. — Allein es kommt hierorts noch ein Anderes in Betracht. In der theologischen Controverse mit den Protestanten hinsichtlich des Verdienstes handelt es sich nicht um irdisch-zeitlichen Lohn,*) sondern um

*) Das „meritum naturae", wie man ein Handeln, das irdischen Lohn von Gott zu erwirken geeignet ist, wohl genannt hat, bleibt hier außer Betracht.

Lohn für das übernatürliche Leben der Ewigkeit. Ein solcher kann selbstredend nur durch übernatürlich gute Handlungen vom Menschen erzielt werden, also durch Handlungen, welche in der Gnade Gottes ihr Princip haben. Daher ist es — auch die freie Wohlthat des Daseins oder der Schöpfung vorausgesetzt — doch immer wieder Gott, der in Gnaden den Menschen dazu befähigt, verdienen zu können. Sofern daher die hier in Betracht kommenden Handlungen ihren Ursprung aus der Gnade herleiten, ist Gott ihr Urheber, dem das Dominium über dieselben zusteht. Nach dieser Seite hin müssen alle göttlichen Belohnungen zugleich als Gnadengeschenke Gottes betrachtet werden. Es liegt daran, mit Rücksicht auf die akatholischen Verunglimpfungen darzuthun, daß diese Seite der Sache auch in der Kirche Gottes nicht übersehen ward. Sehr gut sagt daher Papst Cölestin *(ep. ad episcopos Gallicanos)*: Tanta est benignitas ejus (dei) adversus nos, ut nostra velit esse merita, quae ipsius sunt dona; der h. Augustin: Cum deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat, quam munera sua; und die Kirche selbst betet officiell: Deus, qui in sanctis suis sua opera coronat cet. Dennoch aber konnte die katholische Kirche, da sie beim Zustandekommen guter Werke die freie Mitwirkung des Menschen mit der Gnade in Rechnung bringt, ihren verdienstlichen Charakter aufrecht halten. Sofern nämlich die bezügliche Handlung aus der freien Thätigkeit des Menschen hervorgeht, ist sie dessen Eigenthum, und begründet somit einen Anspruch auf Lohn; ihr Ursprung aus der göttlichen Gnade ist es dann, welcher freilich in Gnaden diesem Lohn die höhere, auf das Heil bezügliche Signatur verleihet. — Wenn die Reformatoren einen solchen Widerwillen gegen das Verdienst hatten, daß sie selbst den Ausdruck perhorrescirten, so rühren ihre Schmähungen gegen die katholische Lehre vielfach doch auch von falscher und einseitiger Auffassung des Verdienstes im Sinne der Kirche her, obgleich nicht geleugnet werden soll, daß ihr Lehrsystem, indem es dem gefallenen Menschen alle höhere sittliche Freiheit abspricht, sich grundsätzlich den Quell vergräbt, aus dem allein her die Möglichkeit des Verdienstes gewürdigt werden kann. — Noch muß bemerkt werden, daß zwar nicht die kirchliche Auktorität, wohl aber die Mehrzahl der Theologen eine doppelte Art des Verdienstes unterscheidet: meritum *de condigno*, und mer. *de congruo* technisch genannt. Das erste ist das eigentliche adäquate

Verdienst, weil es, allerdings nach Maßgabe der gegebenen Erörterung, auf dem Princip der commutativen Gerechtigkeit beruht. Seinen Namen führt es von der condignitas, d. h. von der Aequalität der Leistung mit dem Lohne. Daß diese Condignität, auch die Wohlthat des Daseins vorausgesetzt, immer nur noch eine modificirte sein kann, indem die endliche zeitliche Handlung des Menschen zum himmlisch ewigen Lohne (um den es sich schließlich handelt) nicht in gerader Proportion steht, jene Condignität vielmehr erst auf Grundlage der Gnade, welche des Menschen Leistung gleichsam in unendlichem Maßstabe verwerthet, erreicht werden kann, das versteht sich nunmehr wohl von selbst. Das meritum de congruo gilt dann für eine solche Handlung, welcher der Lohn nicht auf Grund göttlicher Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit zusteht, bei der es jedoch in Anbetracht ihrer innern Güte billig und geziemend (congruum, daher der Name) erscheint, daß Gott ihr einigen Lohn zuschreibe. Es heißt auch meritum impetratorium oder Quasiverdienst. Die Realität dieser theologischen Unterscheidung und ihre Tragweite werden später sich bestimmter herausstellen.

Hier, wo es sich um die Früchte der Rechtfertigung handelt, liegt als Glaubenssatz blos die Lehrentscheidung vor, daß die guten Handlungen der Gerechten wahrhaft verdienstlich vor Gott seien. Ueber den etwaigen Verdienstwerth der heilsamen Handlungen, welche der noch nicht Gerechtfertigte setzt, so wie über den Werth der blos natürlich guten Handlungen des Ungläubigen werden wir im folgenden Abschnitte uns auszusprechen Gelegenheit finden.

2. Realität wahrhaft guter Werke und ihr Verhältniß zur Rechtfertigung. — Die Möglichkeit wahrhaft und im vollen Sinne „guter" Werke lehrt der Kirchenrath von Trient, nicht so wohl ausdrücklich, als einschließlich, indem er die guten Werke für unerläßlich zur Seligkeit erklärt, da diese vom Menschen durch solche Werke verdient werden müsse. Nach Vorgang ähnlicher Entscheidungen in älteren Concilien lehrt nämlich die Synode von Trient Sitz. 6. Kap. 16: Bene operantibus usque in finem et in deo sperantibus proponenda est vita aeterna tanquam *gratia* filiis dei misericorditer per Jesum Christum promissa, et tanquam *merces* ex ipsius dei promissione *bonis ipsorum operibus* et meritis fideliter reddenda. Ihrem Lehrsysteme getreu mußte die Kirche also sich

erklären. Wenn der Mensch in seiner Rechtfertigung wahrhaft selbst gerecht, gut und heilig wird, warum sollte er dann nicht auch fortan wahrhaft gute Werke setzen können, ja müssen? Unter guten Werken versteht die Kirche fürwahr nicht, was ihr die Reformation so gehässig nachtrug, gewisse bestimmte Klassen äußerlicher Handlungen, knechtische Gesetzeswerke ohne Rücksicht auf die innere Gesinnung des Handelnden, sondern faßt sie auf als Thaten des innern wie des äußern Lebens beim wiedergebornen Menschen, Thaten also, welche die mit der Gnade bei der Wiedergeburt eingesenkten Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ausprägen. Der Grund also, aus dem solche „gute" Werke allein hervorgehen können, ist die durch die göttliche Gnade wahrhaft geheiligte Gesinnung des Menschen, die Kraft aber, in welcher sie vollzogen werden, ist der aus Christi Verdienst abgeleitete Gnadenbeistand Gottes, mit welchem die menschliche Freiheit nur mitwirkt. Ist somit also die Wurzel wahrhaft gut, warum sollten es nicht auch die Früchte sein? Weil somit die Kirche eine wahrhaft innere Heiligung des Menschen bei der Rechtfertigung, eine innere Willens- und Lebensgemeinschaft des Gerechtfertigten mit Christo annimmt, konnte und mußte sie auch lehren, daß die (innern oder äußern) Setzungen des also erhobenen Menschen wahrhaft heilig und gerecht, somit gut seien. Vgl. die Ausführung a. a. O: Cum enim ille ipse Jesus Christus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto deo grata et meritoria esse possent, nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in deo sunt facta, divinae legi pro hujus vitae statu satisfecisse et vitam aeternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint consequendam vere promeruisse censeantur. — Es ist eben so selbstverständlich, daß die Reformatoren mit der Leugnung der Prämissen auch die Folgerung verabreden mußten: sie behaupteten, es gäbe keine wahrhaft guten Werke auch des gerechtfertigten Menschen; vielmehr sündigt nach ihnen der Gerechtfertigte auch durch die sog. guten Werke venialiter oder gar mortaliter; nur wird ihm die Sünde um Christi willen nicht angerechnet. —

Erwägen wir nun genauer das Verhältniß der guten Werke zur

Rechtfertigung, so leuchtet ein, daß vor erlangter Rechtfertigung gute Werke im strengen Sinn (welche dann zugleich wahrhaft verdienstlich sein würden, s. Nr. 1 und 3) unmöglich sind, da die Rechtfertigung es ist, welche erst eine wahre Lebensgemeinschaft des Menschen mit Christo, kraft welcher seine Werke wahrhaft gut werden, herstellt. Daraus ergibt sich, daß gute Werke Vorbedingung zur Erlangung der heiligmachenden Gnade (versteht sich, der gratia prima im Sinne der Satr.-Lehre, s. das. I. S. 70) nicht sind und nicht sein können, und daß, da also gute Werke der Rechtfertigung nicht vorangehen können, die Rechtfertigungsgnade auch durch solche nicht errungen werden kann. Die Rechtfertigungsgnade selbst wird also nicht (d. i. in vollem Sinne oder de condigno s. weiter unten) verdient, und kann es nicht werden; denn principium meriti non cadit sub meritum. Wenn daher der Apostel Jakobus Br. 2, 24 sagt, daß „der Mensch aus den Werken gerechtfertigt werde", so verstehe man entweder „Werke" von guten Werken in weiterm Sinne, die allerdings schon vor der Rechtfertigung möglich sind, oder man nehme „Rechtfertigung" nicht von der ersten Erlangung derselben, sondern von ihrer Vermehrung (der gratia secunda, Satr.-Lehre a. O.), oder dem Fortschritt in der Gerechtigkeit. Somit darf also in den beiden ersten der von uns gezeichneten Stadien bis zur Einsenkung der habituellen Gnade von eigentlich guten Werken nicht die Rede sein. Dagegen sind im dritten Stadium nach erlangter Rechtfertigung solche nicht nur möglich, sondern beziehungsweise sogar nothwendig. Die göttliche Liebe, deren Keim wenigstens mit der Gnade im Momente der Wiedergeburt eingesenkt ward, ist eine lebendige Kraft, welche sich naturgemäß in der Erfüllung des göttlichen Willens äußert und bethätigt. Darum sind auch gute Werke die Lebenszeichen der Tugend der Liebe; und eine Liebe, welche sich nicht in guten Werken kund geben würde, wäre schon im Verschwinden begriffen, wenn nicht gar bereits vollends erloschen. So nöthig daher im gerechtfertigten Menschen die Liebe, so nöthig sind auch ihre Erweise, die guten Werke; wobei sich freilich das von selbst versteht, daß jene hl. Gesinnung der Liebe, welche sich etwa deshalb nicht in guten Werken nach Außen bethätigt, weil ihr dazu die Gelegenheit gebricht, der thätigen Liebe völlig gleich zu achten ist. Somit sind die guten Werke zwar nicht zur ersten Erlangung der Rechtfertigung, wohl aber zu deren Bewahrung und Erhöhung

nothwendig; daher mahnt auch der Apostel 1. Petr. 2, 1: „Bemüht euch, daß ihr durch gute Werke eure Berufung und Erwählung sichert." Also begreift sich die Entscheidung des Tridentinum, Sitz. 6. Kan. 24: S. q. d., justificationem non conservari atque etiam augeri coram deo *per bona opera:* a. s. — Aus diesem Verhältniß der guten Werke zur Rechtfertigung ergibt sich, daß solche allerdings zur Erlangung der Seligkeit oder der Himmelsglorie erforderlich seien; ist ja doch die gloria nur das endliche Ergebniß der gratia. Höchstens könnte die Ausnahme gemacht werden, daß, wo der Moment der Rechtfertigung mit dem Momente des Hinscheidens geradezu zusammenfällt, und bei den durch das Sakrament gerechtfertigten Unmündigen, welche vor den Jahren der Unterscheidung absterben, eine solche Heilsnothwendigkeit guter Werke wegen gänzlichen Mangels an Gelegenheit zu denselben nicht zu behaupten sei.

Schrift und Ueberlieferung bezeugen gleichmäßig die Möglichkeit und Heilsnothwendigkeit der guten Werke. In der Bergpredigt Matth. 5, 16 mahnt der Herr: „Euer Licht leuchte vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen"; und sagt das. 7, 22: „Nicht Jeder, der da spricht: ‚Herr, Herr', wird ins Himmelreich eingehen, sondern der den Willen meines Vaters thut"; vgl. Vv. 26 u. 27. (Resümee und Schluß der Bergpredigt): Wer Christi Worte hält und thut, ist der weise Mann, welcher sein Haus auf den Felsen bauet; wer sie aber nicht thut, der bauet sein Haus als Thor auf Sand, das der Windeshauch niederreißet. Nicht anders weiß es der Apostel Col. 1, 10: „(Wir ermahnen euch), daß ihr würdig vor Gott wandelt in allem Wohlgefälligen, in jeglichem guten Werke Frucht bringend." Ausdrücklich als Bedingung zur Seligkeit werden solche Werke bezeichnet, vom Herrn Matth. 19, 17: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote"; und vom Apostel Röm. 2, 13: „Nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht vor Gott, sondern die Thäter desselben werden gerechtfertigt." In Werken müssen sich Glaube und Liebe bethätigen, Matth. 7, 24: „Jeder der hört und thut" u. s. w., und 1. Joh. 2, 3: „Daran erkennen wir, daß wir Gott lieben, wenn wir seine Gebote halten"; vgl. 1. Joh. 1, 19 und das 2. Kap. Hierher gehört auch die biblisch so häufig bezeugte Wahrheit, daß wir dereinst nach unsern Werken sollen gerichtet werden: s. Matth. 16, 27: „Des Menschen Sohn wird kommen . . . und Jedem vergelten nach

seinen Werken", vgl. Röm. 2, 6; dann 2. Kor. 5, 10: „Damit Jeder erlange nach dem, was er gewirkt hat, sei es Gutes oder Böses", 1. Petr. 1, 17: „Der ohne Ansehen der Person richtet nach dem Werke eines Jeden." Aus zahllosen Zeugnissen der Ueberlieferung heben wir folgende kurze Lehrsprüche aus. Theodoret bemerkt (Commentar zu Ps. 96, 9): „Es bedarf nicht allein des Glaubens, sondern auch des guten Handelns"*); der hl. Hieronymus (Commentar zu Isaias, Kap. 26): Non sufficit murum habere fidei, nisi ipsa fides bonis operibus confirmetur; endlich der hl. Augustin *(c. duas ep. Pelag.* 3, 5): Quae (fides) sine operibus neminem salvat.

3. Wahrhaft gute Werke sind auch wahrhaft verdienstlich. — So lehrt der Kirchenrath ausdrücklich a. O. Kan. 32: S. q. d., ... justificatum bonis operibus ... non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam atque ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum: a. s. Und in der That, wenn es wahrhaft gute Handlungen des Menschen geben kann, wie erwiesen, so müssen solche auch verdienstlich sein; kommen sie doch, da sie, wenngleich durch die Gnade eingeleitet, vom Menschen frei vollzogen werden, ohne dessen spontane Thätigkeit nicht zu Stande. So sind sie Handlungen des Menschen und ihm angehörig; und da er sie mit sittlicher Freiheit vollzog, so ist er der moralische, somit verantwortliche Urheber derselben; und darum sind die Handlungen selbst, wie der Strafe, wenn sie schlecht, so des Lohns, da sie gut sind, an sich fähig. Sind sie das aber an sich in ihrer Objektivität, so kann auch Gott, wenn er will (und er will es kraft seiner Zusage), diese Thaten als des Menschen Eigenthum gelten lassen und sie dem Menschen lohnen. Diese ihre Eigenschaft, und nichts anderes, ist auch ihre Verdienstlichkeit. Freilich wäre das so sich ergebende Verdienst, sofern es aus der sittlich freien Thätigkeit der Menschennatur hervorgeht, an sich nur ein irdisches, endliches, natürliches, noch kein Verdienst im theologischen Verstande; allein diese selben, wahrhaft menschlichen, dem Menschen angehörigen Akte werden, ohne daß sie aufhören dies zu sein, durch die göttliche Thätigkeit der Gnade in die höhere Ordnung der Dinge emporgehoben; und da sie durch solche Erhebung selbst übernatürlich werden, so wird sachgemäß

*) Οὐ μόνης δεῖ τῆς πίστεως, ἀλλὰ καὶ πράξεως ἀγαθῆς.

auch der ihnen zustehende Lohn ein übernatürlicher, d. h. sie werden verdienstlich zum Heile. Man sieht, daß und wie göttliche Gnadenhülfe und menschliche Freithätigkeit sich durchdringen müssen, um ein wahrhaftes Verdienst zu erwirken. Daraus wird freilich zugleich einleuchtend, daß, sofern das Verdienst die Gnade voraussetzt, diese aber begriffsgemäß auf Seiten Gottes gratuit d. i. freigespendet, somit auf Seiten des Menschen unverdient ist, das menschliche Verdienst dennoch wieder eine göttliche Gnadengabe und der Verdienstlohn ein göttliches Gnadengeschenk sein müsse. Gleichwohl kann diese Reversseite der Sache die andere Anschauung so wenig beeinträchtigen, als die Gnade Gottes des Menschen Freiheit aufhebt; sie zeigt nur, daß Verdienst im theologischen Sinne einen sonderthümlichen Charakter trägt, nämlich die freie Liebe und Gnade Gottes zur Voraussetzung hat. — In der Sache ist es völlig dasselbe, nur ist es anschaulicher, wenn wir uns mit der h. Schrift und der Kirche selbst also auslassen. Durch die Rechtfertigung tritt der Mensch mittels der Liebe in eine Lebensgemeinschaft mit Christo ein; er wird ein Glied an dem geheimnißvollen Leibe, dessen Haupt Christus selbst ist, ja er verwächset mit ihm zu voller Lebenseinheit. Und wie nun im leiblichen Organismus jedes Glied an der Lebenskraft das Ganzen Theil nimmt, so hat der Gerechte Antheil an der Kraft Christi. Darum werden seine Werke, in der Lebensgemeinschaft mit Christo gesetzt, auch in der Kraft Christi vollzogen, und participiren an der Würde der Handlungen Christi. Also wird Christi Verdienst auf die in Christo Wiedergebornen hinübergeleitet, es wird ihr Verdienst. Oder auch, damit wir uns des andern biblischen Vergleiches bedienen: ist Christus der Weinstock, so sind die Gerechten Rebzweige an diesem Weinstocke; von Haus aus wilde Reiser wurden sie durch die heiligmachende Gnade dem edlen Weinstocke eingepfropft. Nährt sich nun das eingesetzte Reis an dem Safte des Weinstockes, und wird es dadurch selbst veredelt, so werden auch die Früchte, welche es bringt, die des edlen Weinstockes sein. In ähnlicher Weise hat der Gerechte an dem himmlischen Wesen des Wirkens Christi Antheil, ohne daß es aufhört, sein eigen zu sein. So bleibt es Christi Verdienst, welches unser Verdienst ermöglicht, und ist unser Verdienst nur eine Antheilnahme an seinem. — Wollte man daher die Möglichkeit menschlichen Verdienstes beanstanden, so müßte man entweder (rationalistisch) annehmen,

daß durch die Gnade keine wahre Lebensgemeinschaft mit Christo erwirkt werde, oder man müßte (pantheistisch) wähnen, daß bei solcher Lebensgemeinschaft das menschliche Thun von dem göttlichen Thun vollends absorbirt werde; wie überall hält auch hier die Kirchenlehre die rechte Mitte. Dabei ist es wirklich rührend zu beobachten, wie die Kirche nicht nur überhaupt die zwiefache Signatur der guten Werke (oben) lehrt, sondern wie der Kirchenrath von Trient ängstlich fast (möchte man sagen) bemüht ist, jedesmal die beiden Seiten der einen Sache hervortreten zu lassen, also daß er kaum jemals von der Verdienstlichkeit der guten Werke spricht, ohne den Ursprung dieser Verdienstlichkeit aus der Gnade Gottes in Christo Jesu, gleichsam als Correktiv, daneben zu stellen; so a. O. Kan. 32, wo die Behauptung verurtheilt wird, bona opera ita esse dona dei, ut non sint bona ipsius justificati merita (freilich sind sie Gaben Gottes, aber doch auch Verdienste des Menschen); so uno tenore Kan. 26, wo die Behauptung abgewiesen wird, justos non debere pro bonis operibus, quae in deo facta fuerunt, exspectare et sperare (es heißt nicht „fordern", sondern „erwarten", nämlich nach Gottes gnädiger Verheißung) aeternam *retributionem* a deo per ejus *misericordiam* et Jesu Christi meritum (Lohn also, und doch zugleich Almosen = misericordia, ist das ewige Leben); und so durchweg.

Wenn dagegen die Reformatoren, wie schon erinnert ward, einen wahren Horror vor dem Verdienste des Menschen bezeugen, so ist auch das aus ihrem Systeme der Rechtfertigungslehre zu begreifen. Wird hiernach die Gnade Gottes dem Menschen nicht wahrhaft innerlich, also die göttliche Gnadenthätigkeit nicht wahrhaft menschlich, so kann freilich umgekehrt auch das menschliche Thun des Begnadigten nicht wahrhaft göttlich, d. i. übernatürlich heilsam oder verdienstlich werden. Es stimmt wohl dazu, daß Luther sich blos dazu verstand, den sog. guten Werken, welche er lediglich als äußere Gesetzerfüllung auffaßte und auffassen mußte, einen zeitlichen Lohn in irdischen Gütern zuzubilligen. Damit haben wir es aber an dieser Stelle nicht zu thun. — Außer der Consequenz des Lehrsystems war es jedoch bei den Reformatoren ein an sich achtungswerthes, aber mißverstandenes Gefühl, welches sie das Verdienst dermaßen perhorresciren ließ. Dem Ausdruck Verdienst Gott gegenüber klebt, falls die andere Seite der Sache außer Acht gelassen wird, allerdings etwas Paritätisches an, was sich in

Bezug auf Gott nicht geziemt. Durch gänzliche Abfertigung jeglichen menschlichen Verdienstes wollten daher die Reformatoren im Menschen jede Spur des Stolzes austilgen: Gott dem Herrn allein sollte die Ehre verbleiben. Allein sehen wir näher zu, so wollen wir gewiß nicht leugnen, daß das Gegentheil des Stolzes, die Demuth, die wichtigste und die Grundlage aller sittlichen Tugenden sei, welche zu hegen und zu fördern die Aufgabe des Christenthums sein muß. Allein es gibt wie eine wahre so auch eine falsche Demuth. Die wahre besteht nicht in der sittlichen Selbstvernichtung; soll die Demuth im Begriff einer christlichen Tugend bestehen bleiben, so muß es auch das sittliche Grundvermögen, die Freiheit. Nur als freie Unterordnung unter und freie Hingabe an Gott kann die Demuth begriffen werden; Leugnung der Freiheit führt unter der Maske der Demuth doch nur wieder zum hochmüthigsten Stolze, ja grundsätzlich sogar bis zur Selbstvergötterung. Und wenn wir es für die Empfindung einräumen können, daß es sich für den Menschen geziemt, in Anbetracht seiner Ohnmacht und in Hinblick auf den geringen Beitrag, den er zur Sache leistet, Gott allein die Ehre zu geben, und mit dem Apostel (1. Kor. 4, 7) auszurufen: „Alles ist Gottes, Alles ist Gnade", so müssen wir doch, gerade damit ein solches Gefühl ein sittlich gesundes bleibe, und nicht krankhaft hinsieche, wenn auch weniger in der Empfindung als in der Reflexion einen Minimalrest freier Selbstständigkeit dem also gesinnten Menschen zulegen; andernfalls zerstört die Demuth sich selbst. Wollen wir daher den bezüglichen Auslassungen der Reformatoren bis auf einen gewissen Punkt unsere Achtung nicht versagen, so sind sie doch durch gänzliche Ausmerzung jedes menschlichen Verdienstes über die Linie hinausgegangen. Allein denken wir uns in die Lage der Dinge hinein, so würdigen wir das in den tridentinischen Entscheidungen sichtbar durchschimmernde Herzeleid, mit welchem die Kirche sich entschloß, Uebertreibungen durch Gegenerklärungen ein Ziel zu setzen, welche den Anschein verbreiten konnten, als mißkenne die Kirche den Werth der Demuth, welche sogar dahin mißdeutet werden konnten, als wollte sie der Größe des Verdienstes Christi abbrechen; allein im Interesse der Sittlichkeit gegenüber der Religiösität, welche ohne erstere doch nur illusorisch ist, mußte sie ihr „non plus ultra" ertönen lassen. Daher ist es begreiflich, zugleich aber auch rührend zu sehen, wie oft die Synode darauf zurückkommt, sich gegen das Mißverständniß zu

verwahren, als solle durch ihre Lehre der Barmherzigkeit Gottes und Christi Verdienst irgend Etwas derogirt werden; vgl. außer obigen Stellen noch Can. 32: S. q. d., per hanc doctrinam aliqua ex parte gloriae dei vel meritis Christi derogari et non potius veritatem fidei nostrae, dei denique et Jesu Christi gloriam illustrari: a. s.

Anlangend die positive Beweisführung, so kennt die hl. Schrift die Ausdrücke „Verdienst, verdienstlicher Akt" u. dgl. als einschlägige Kunstausdrücke freilich nicht; aber die Sache selbst (die ἐπίνοια) kennt sie recht wohl. Sie drückt dieselbe so aus, daß sie das endliche Ziel des Verdienstes, die Himmelsseligkeit umschreibt und bezeichnet in Wendungen, welche inhaltlich menschliches Verdienen voraussetzen. Solche sind 1. Kampfpreis, Siegeskranz (βραβεῖον, στέφανος); s. 2. Tim. 4, 7: „Einen guten Kampf habe ich gekämpft . . . Darum ist mir hinterlegt die Krone der Gerechtigkeit, welche mir der Herr geben wird an jenem Tage, der gerechte Richter"; vgl. 1. Kor. 9, 24 f. und 1. Tim. 6, 12, — 2. Ernte für gute, d. h. durch gute Werke bestellte Aussaat; s. Gal. 6, 8: „Wer im Fleische säet, wird vom Fleische das Verderben ernten; wer aber im Geiste säet, wird vom Geiste das ewige Leben ernten" (σάρξ und πνεῦμα in dem bekannten Sinne, wonach erstere die verderbte Natur, letzteres das Gnadenleben bezeichnet), — 3. auch geradezu Lohn oder Entgelt (merces, retributio, μισθός); s. Matth. 5, 12: „Frohlocket, denn euer Lohn wird groß sein im Himmel"; sogar Lohn für gethane Arbeit, s. 1. Kor. 3, 8: „Jeder wird seine besondere Löhnung empfangen je nach seiner Arbeit"; vgl. Röm. 2, 6; Hebr. 11, 6; Apok. 22, 12. Lohn und Vergeltung sind ja nur die Correlate des Verdienstes. Wenn nun daneben allerdings dieselbe Himmelsseligkeit biblisch auch als Gabe der göttlichen Barmherzigkeit (als Almosen, ἐλεημοσύνη, s. Matth. 5, 7: ἐλεηθήσονται), oder als Gnadengeschenk (als Charisma, Röm. 6, 23: „ein Charisma Gottes ist das ewige Leben"), oder als Erbschaft in Folge gnädiger Ankindung von Seiten Gottes (als Kleronomie, s. Röm. 8, 16 ff.: „Wenn aber Kinder, dann auch Erben, Erben Gottes und Miterben Christi") dargestellt und beschrieben wird; wenn wir, auch nachdem wir Alles gethan, was in unsern Kräften stand, vom Herrn bei Luk. 17, 10 aufgefordert werden, uns für „unnütze Knechte" (δοῦλοι ἀχρεῖοι,

die nichts vor sich bringen) zu halten: so ist das nichts anderes, als die Hervorkehrung der andern Seite am Verdienste, welche seinen Ursprung in der göttlichen Gnade nicht zu übersehen gebietet. Deus in sanctis sua munera coronat. Barmherzigkeit und Gerechtigkeit durchdringen sich; indem Gott barmherzig ist, ist er auch gerecht und umgekehrt. — Möglichkeit und Wirklichkeit menschlichen Verdienstes haben die Väter der Kirche durchaus anerkannt; es genügt für unsern Zweck, ein Zeugniß von jenem großen Kirchenlehrer beizubringen, welcher unter allen Rechtgläubigen wohl am meisten der göttlichen Gnade gegenüber die menschliche Freiheit in den Schatten gestellt hat, vom hl. Augustin *(Epist. 105)*: Nullane sunt merita justorum? Sunt plane, quia justi sunt. Sed ut justi fierent, merita non fuerunt . . . Sicut merito (i. e. demerito) peccati tanquam stipendium redditur mors, ita merito justi tanquam stipendium vita aeterna. Ihm schließt sich an der Lehrsatz der 2. Synode von Orange (*Araus. II*, can. 18): Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant. Man sieht, die Kehrseite darf freilich nicht übersehen werden.

4. Detailbestimmungen in der dogmatischen Lehre vom Verdienste. — a. Da der Trienter Kirchenrath in seinen Entscheidungen über das Verdienst guter Handlungen zwischen meritum de condigno und m. de congruo nicht distinguirt, überhaupt diese Zusätze gar nicht macht, so kann die Frage entstehen, welche der beiden Arten von der Synode gemeint sei. Sie wird von den Theologen fast ohne Ausnahme dahin beantwortet, daß das condigne Verdienst im Sinne unserer Vorbemerkungen anzunehmen sei. Dieser Lehrmeinung pflichten wir entschieden bei. Wo von Verdienst ohne weiteres geredet wird, ist eigentliches, nämlich solches gemeint, welches einen Gerechtigkeitsanspruch, nicht jenes Quasiverdienst, das nur einen Billigkeitsanspruch erwirkt. Um jeden Zweifel auszuschließen, macht ja der Kirchenrath selbst die Zusätze vere mereri, vere promereri (Kap. 16 Mitte, Kan. 32); er hat also die Sache scharf genug bezeichnen, aber die scholastischen Termini, wie gewöhnlich, vermeiden wollen. Wenn nicht einmal beim Gerechtfertigten von condignem Verdienst Rede sein dürfte, so müßte es offenbar ganz ausfallen. Wie diese Condignität (eigentlich: Gleichartigkeit oder angemessenes Verhältniß zwischen datum und acceptum) hier zu verstehen sei, ward

schon in den Vorbemerkungen genugsam ausgeführt. Man hat gegen Ausdruck und Vorstellung solcher Condignität einen Einwand erhoben aus der apostolischen Aeußerung Röm. 8, 18: „Es sind nicht werth die Leiden dieser Zeit (non sunt *condignae* passiones, *οὐκ ἄξια τὰ παθήματα*) der künftigen Glorie, welche an uns soll offenbar werden." Indeß ist unbedenklich zu sagen, daß der Apostel hier nur, wie man sagt, die substantia operis in Anschlag bringt: die diesseitigen Leiden nach ihrer Schwere und Dauer stehen als solche freilich nicht in Condignität oder in gerader Proportion zur Größe und Dauer der Himmelsseligkeit; daß er aber dabei außer Acht läßt die höhere Würde, welche solche Werke (Leiden) aus der Lebensgemeinschaft mit Christo, in welcher sie gewirkt (geduldet) werden, (denn nur von diesen ist die Rede), entnehmen: in solchem Maßstabe verwerthet stehen diese Leistungen dennoch in wahrer Condignität zur Himmelsseligkeit. — Fragt man an dieser Stelle, wo denn das meritum de congruo Platz greife, und welcherlei Handlungen dasselbe zustehe, so werden wir im folgenden 3. Abschn. zeigen, daß es bei den heilsamen Handlungen, welche in dem mittlern der von uns gezeichneten Lebensstadien vollzogen werden, stattfindet, bei Handlungen, welche zwar im Glauben und aus dem Glauben, aber noch nicht aus der Liebe gewirkt werden. De congruo kann und beziehungsweise muß selbst die Rechtfertigungsgnade verdient werden.

b. An zweiter Stelle wollen wir das Objekt dieses eigentlichen oder condignen Verdienstes genauer präcisiren. Auszuschließen ist hier einleuchtendermaßen sowohl die gratia prima im Sinne der Rechtfertigungslehre, als die gratia prima im Sinne der Sakramentenlehre, d. h. die Gnade des Glaubens und die Gnade der ersten Rechtfertigung, nebst Allem, was in der Mitte liegt, können nicht wahrhaft verdient werden. So bleiben nur die auf die Justification folgenden Heilsgüter als Objekt des Verdienstes in drei Momenten: die Vermehrung der Gnade (gratia secunda), das ewige Leben und die höhere Stufe der Seligkeit: augmentum gratiae, gloria und augmentum gloriae. Diese drei Stücke werden auch von der Synode a. C. Can. 32 namentlich genannt, und wenn sie als viertes Moment daselbst noch die vitae aeternae consecutio, si tamen in gratia decesserint, einschiebt, so bezieht sich dieser Zusatz nur auf die Verlierbarkeit der heiligmachenden Gnade, und braucht daher an dieser

Stelle nicht eigens aufgeführt werden. — Die hier etwa auftauchende Frage, ob auch zeitliche Güter Gegenstand des Verdienstes sein können, beantwortet sich leicht von selbst dahin: unmittelbar und direkt gewiß nicht, da es sich ja hier in letzter Instanz lediglich um die ewigen Güter handelt; aber freilich mittelbar, d. h. sofern zeitliche Güter Mittel der Heilsgüter, der Gnade und Seligkeit sein können (aber nicht sein müssen), allerdings wohl. Für ein wahrhaft gutes heilsverdienstliches Werk sind zeitliche Güter offenbar unebenbürtig; ein einziges Vaterunser, welches der Gerechte in rechter Weise betet, kann durch alle Güter, Ehren und Genüsse dieser Welt im innern Werth nicht aufgewogen werden. Wenn mir Gott, so ungefähr äußert sich ein Mystiker des Mittelalters, für solches alles Andere außer sich selbst geben wollte, würde er noch mein Schuldner bleiben, und mich keineswegs befriedigen.

c. Auch die Bedingungen oder sog. Requisite einer verdienstlichen Handlung mögen an dieser Stelle näher im Einzelnen erwogen werden. Erstes Erforderniß ist, wie umständlich erwiesen ward, der Gnadenstand; vergl. Joh. 15, 4: „Wie der Rebzweig keine Frucht bringen kann, wenn er nicht am Weinstocke verbleibt, so könnt auch ihr keine Früchte bringen, falls ihr nicht in mir bleibt". Daraus ergibt sich die beherzigungswerthe Wahrheit, daß der Sünder durch seine guten Werke, eben weil sie nicht im strengen Sinne gut sind, auch nicht verdienen kann. — Die zweite Bedingung ist der Stand des Viators, d. h. der Mensch kann nur in dem Zeitraume verdienen von der Geburt (genauer von den Jahren der Unterscheidung) an bis zum Tode. Das irdische Leben ist die Vorbereitung für das jenseitige, und im Augenblicke des Abscheidens wird das Ergebniß derselben zum Abschluß gebracht, oder um biblischer zu sprechen: Hier ist die Aussaat, dort die Ernte. Vgl. Joh. 9, 4 f.: „Ich muß wirken, so lange es noch Tag ist; es kommt die Zeit, wo Niemand mehr wirken kann", und Gal. 6, 14: „So lange wir noch Zeit haben, laßt uns Gutes wirken". Die jenseitigen Verhältnisse gestatten kein ferneres Verdienen: Engel, Heilige und selbst die armen Seelen verdienen nicht mehr. Das Genauere Eschatol. S. 21 f., 86 f. — Drittes Requisit ist die Freiheit des Menschen, und zwar nicht blos das Freisein vom äußern Zwange, sondern auch von der innern Nothwendigkeit. Die gegentheilige Behauptung der Jansenisten: ad merendum et demc-

rendum in statu naturae lapsae non requiritur libertas a necessitate sed sufficit libertas a coactione ist kirchlich verurtheilt worden: wir kommen im 3. Abschnitte hierauf zurück. — Viertens wird hinsichtlich des Werkes, welches verdienen soll, gefordert, daß es nun auch in und aus wahrer Lebensgemeinschaft mit Christo vollzogen werde. Dahin gehört, daß das Werk in seiner Objektivität ein gutes (opus bonum et honestum) sei. Ein schlechtes, ja auch ein in jeder Hinsicht gleichgültiges (wenn ein solches möglich) eignet sich dazu selbstredend nicht. Aber diese sittliche Güte der Handlung beschränkt sich nicht materiell auf die substantia operis, sondern erstreckt sich auch formell auf die Absicht und die Umstände; denn bonum ex integra causa, malum ex quovis defectu. Das Weitere verbleibe der Moral; nur die Frage wollen wir noch streifend berühren, ob ein verdienstlicher Akt ein Akt der Liebe, mindestens ein von der Liebe geheiligter Akt sein müsse, oder ob etwa auch ein reiner Akt des Glaubens, welcher lediglich dies ist, fürs ewige Leben verdienstlich sei. Es wird darüber verhandelt. Strengere Theologen (z. B. Antoine, auch Thomas von Aquin im spätern Leben, früher dachte er anders) entscheiden negativ. Mir scheint jedoch, daß im Stande der Gnade schwerlich ein guter Akt gesetzt werden könne, welcher nicht aus der Liebe hervorginge, wenn er an sich selbst auch nur ein Glaubensakt wäre. — Auf Seiten Gottes ist endlich fünftens erforderlich die Verheißung des Lohnes (promissio mercedis), s. unsere Vorbemerkungen in Nr. 1. Dem Menschen an sich nicht pflichtig macht sich Gott durch Zusage ihm pflichtig, jedoch nicht sowohl ihm dem Menschen, als vielmehr sich selbst, d. h. seiner Treue und Wahrhaftigkeit. Diese Attribute in Verbindung mit der Gerechtigkeit sind also das göttliche Princip des menschlichen Verdienstes. Die Realität solcher Zusage verbürgt die Schrift von Anfang bis zu Ende.

d. Man spricht auch von einer Ueberverdienstlichkeit guter Werke. Selbstredend will das nicht heißen, daß der Mensch die Seligkeit noch mehr als verdienen könne, sondern nur, daß er mehr verdienen könne, als für die Seligkeit zur Noth ausreicht. In diesem Sinne muß die Ueberverdienstlichkeit guter Werke schon deswegen als möglich anerkannt werden, weil ja die Vermehrung der Glorie Gegenstand des menschlichen Verdienen ist, s. b. Die Glorie des Himmels ist abgestuft, und es ist dem Menschen gegeben, eine höhere Stufe

derselben durch gute Werke sich zu erringen, versteht sich immer nur durch Gottes Beistand in der Gnade Christi. Aber wie der Heiland selbst mehr geleistet hat bei Vollbringung der Erlösung, als dazu streng nothwendig war (satisfactio copiosa), so kann auch in der Gemeinschaft mit Christo vom Menschen mehr geleistet werden, als gerade zur Erlangung des Heiles streng erforderlich ist; so wenig aber die übergenügende Leistung Christi im schlimmen Sinne überflüssig war, ebenso wenig ist es auch die Ueberverdienstlichkeit unserer guten Handlungen: sie erwirkt uns, wie man sich ausdrückt, eine besondere aureola in der corona sanctorum, vgl. Eschat. S. 55 f. Da ja, wie oben dargethan, die Gnade der Stufe nach nicht in allen Wiedergebornen die gleiche ist, so kann offenbar auch nicht der höchstmögliche Grad der Gnade oder Liebe als durchaus unerläßlich für den Himmel angesetzt werden. — Wer nun aber über die Genüge hinaus arbeitet und leistet, der verrichtet die sog. opera *supererogatoria* (supererogationis). In ihrer Objektivität betrachtet heißen solche Werke gerathene gute Werke, oder einfach Räthe. Daß es über die Anforderung des Gebotes hinaus für den Menschen noch ein Gutes gibt, bezeugt das Neue Test. deutlich genug. So hinsichtlich der evangelischen Armuth der Herr bei Matth. 19, 16: „(Um das ewige Leben zu erlangen), halte die Gebote; willst du aber vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe Alles" u. s. w.; so hinsichtlich der ehelosen Keuschheit 1. Kor. 7, 24: „Ueber die Jungfrauen habe ich kein Gebot, gebe aber den Rath", nämlich jungfräulich zu bleiben; vgl. auch 1. Kor. 9, 15 ff., in welcher Stelle der Apostel sein unentgeltliches Predigen und daß er sich durch Händearbeit den Lebensunterhalt verschaffte, offenbar als ein opus supererogationis, zu dem er nicht verpflichtet, darstellt. Aus der Ueberlieferung möge die bekannte Aeußerung des hl. Hieronymus (*advers. Jovin.* 1) beigebracht werden: Ubi consilium datur, offerentis arbitrium est; ubi praeceptum, necessitas servientis. Indirekt hat die Kirche die Realität überverdienstlicher Handlungen auch durch die Billigung der Gelübde, deren Zulässigkeit mit derselben steht und fällt, anerkannt. Daß solche Lehre den Protestanten, welche nicht einmal von Verdienst einfachhin etwas wissen wollen, geradezu als ein Gräuel vorkommen mußte, begreift sich von selbst.

e. Können die verdienstlichen Leistungen des Einen auch dem Andern zu gut kommen, oder können wir auch für Andere verdienen?

Die Frage ist im Allgemeinen zu bejahen. Hat Christus für persönlich Andere in seiner stellvertretenden Genugthuung verdient, so können auch wir für persönlich Andere und zu ihren Gunsten verdienstlich uns bemühen. Auf dieser Wahrheit beruht die Erhörbarkeit des Bittgebetes für Andere, dessen Erfolg uns die Schrift verbürgt, Jac. 5, 16: „Betet für einander, damit ihr gerettet werdet". Indeß erklären doch die Theologen mit Recht, es walte desbezüglich zwischen Christus und uns der Unterschied ob, daß Christus allein für Andere (uns Menschen) de condigno verdient habe und zwar die erste Gnade, welche rechtfertigt, daß aber unser Verdienen *für* Andere nur de congruo gelte, oder wie man hier besser sagt, per modum impetrationis wirksam werde. Da nämlich, wie die Schrift so oft und nachdrucksam versichert, Jeder nach *seinen* Werken gerichtet wird, so kann augenfällig das meritum des Einen nicht ohne Weiteres das meritum des Andern sein oder jemals werden. Jeder steht für sich selbst ein. Dennoch aber kann es der Eine durch gute Werke von Gott erlangen (impetrare a Deo), daß Gott dem Andern ein bestimmtes oder auch höheres Gnadengut, z. B. die Gnade der Bekehrung verleihe; weshalb denn auch für die Bekehrung der Sünder mit Erfolg gebetet werden kann, indem es erfahrungsmäßig feststeht, daß unerwartete Bekehrungen in Folge solcher Gebete nicht selten eingetreten sind. Allerdings ist solcher Erfolg unseres Wirkens für Andere nicht unfehlbar, da ja in Demjenigen, für welchen unser Wirken eingesetzt wird, ein nicht zu beseitigendes Hinderniß des Erfolges vorhanden sein kann. — Insofern jedoch unter dem Begriff des Verdienstes auch die *Genugthuung* im strengen Sinn als Abtragung vindikativer Strafe subsumirt wird, kann freilich das Verdienst oder dann genauer die Genugthuung des einen Menschen auch förmlich für den Andern *eintreten*. Unter welchen Bedingungen das geschehe, zeigt die Lehre vom Ablasse (Sakr.-Lehre II. 191 f.), dessen tiefere Auffassung auf dieser Wahrheit beruht.

f. Anlangend das Verlieren des einmal erworbenen Verdienstes und das Wiedergewinnen des verlorenen, so gelten die drei theologischen Sätze, auf deren Illustrirung wir beim Bußsakramente eingehen: s. Sakr.-Lehre II. 174 f.

g. Schließlich wollen wir noch eben streifend einen hier einschlägigen ethischen Lehrsatz berühren. Wenn der Mensch durch seine

Werke wahrhaft vor Gott zu verdienen vermag, so darf er, scheint es, seine verdienstlich guten Handlungen auch mit Rücksicht auf diesen ihren Erfolg, also mit Rücksicht auf den ewigen Lohn verrichten. So lehrt nun auch die Synode von Trient ausdrücklich, a. O. Kan. 31: S. q. d., justificatum peccare, dum intuitu mercedis bene operatur: a. s. Schrift und Tradition stimmen vollkommen zu. In ersterer werden wir zum Gutesthun ermuntert durch Hinweisung auf den ewigen Lohn, s. Matth. 5, 12: „Freuet euch und frohlocket, denn euer Lohn ist überaus groß im Himmel", Gal. 6, 9: „Im Gutesthun wollen wir nicht ermüden, denn zu seiner Zeit werden wir ernten", Coloss. 3, 24: „(Thuet eure Pflicht) da ihr wißt, daß ihr von Gott den Entgelt (*ἀνταπόδοσιν*) der Erbschaft (im Himmel) erhalten werdet"; schon im A. B. Ps. 118, 112: „Ich habe mein Herz dahin gerichtet, deine Satzungen zu thun auf immer, des Lohnes wegen (propter retributionem; wenn nicht das hebr. לְעֹלָם עֵקֶב richtiger mit „für immer bis ans Ende" gegeben wird)." Als Stammhalter der Erblehre citiren wir Augustin (zu Psalm 120): Quando facis bonum opus, propter retributionem fac. — Uebrigens lehnt sich diese Wahrheit an die Lehre vom Ziel und Ende der Weltschöpfung. Diese zeigt: das letzte Ziel und Ende (finis *supremus*) der Erschaffung wie aller Thätigkeit Gottes nach außen ist Gottes Ehre, aber untergeordnetes Ziel derselben (finis *intermedius*) ist doch auch die Seligkeit der Geschöpfe. Ist es nun selbstverständlich, daß wir in unsern sittlichen Bestrebungen auf das von Gott gewollte Ziel einzugehen haben, so muß offenbar das motivum *supremum* unseres Handelns Gottes Ehre, aber auch das motivum *secundarium* (intermedium) unsere eigene Seligkeit sein; und darum kann die Rücksicht auf diese nicht ausgeschlossen werden. Es ist auch nicht anders möglich, falls wir uns nicht etwa pantheistisch aufgeben, d. h. mit Gott vereinerleien wollen. Bekanntlich hat auch die Kirche die quietistischen Grund- und Lehrsätze von der durchaus uneigennützigen Liebe verurtheilt.

Dritter Abschnitt.

Die Lehre von der Gnade im Verhältnisse zur Heilswirkung des Menschen.

1. Hauptstück.

Die Unverdienbarkeit oder Gratuität der Gnade.

§ 8.

1. Eingang. — Nachdem wir im vorigen Abschnitte die Lehre von der Rechtfertigung abgehandelt haben, müssen wir in Anschluß an den ersten Abschnitt die eigentliche Gnadenlehre wieder aufnehmen, um nunmehr die Wirksamkeit*) der Gnade, deren Natur und Begriff wir dort erörterten, vor, während und nach der Rechtfertigung, also in Bezug auf die Rechtfertigung, oder, was dasselbe ist, in der Heilswirkung des Menschen genauer kennen zu lernen. So viel wissen wir freilich schon, daß, da Gott (§ 4 Nr. 5) das alleinige Princip unseres Heiles in der Rechtfertigung ist, auch Gottes Gnade die hauptsächliche Wirkursache desselben sein müsse, obwohl ordentlicher Weise die Thätigkeit der menschlichen Freiheit bei demselben in Anspruch genommen wird. Aber diese ganz allgemeine Bestimmung muß nach allen Seiten hin, um das Wirken der Gnade genauer zu würdigen, naher präcisirt werden. Es soll nämlich nunmehr die Natur der göttlichen Gnadenthätigkeit in der menschlichen Heilswirkung im

*) Selbstredend gebrauchen wir den Ausdruck bis auf Weiteres im etymologischen Sinne des Wortes, d. h. im Sinne von „Art und Weise des Wirkens"; noch nicht im theologisch gestempelten Sinne vom besonderen Wirken der mit Erfolg begleiteten, sog. wirksamen Gnade.

Einzelnen, d. h. von Anfang an bis zu Ende und auf den verschiedenen Stufen derselben vor, während und nach der Wiedergeburt, und zwar sowohl diese Thätigkeit Gottes an und für sich, als auch in ihrem Verhältnisse zur eventuellen freien Mitthätigkeit des Menschen zur Behandlung kommen. Das ist der Vorwurf der laufenden Partie unserer Abhandlung. Fürwahr ein heikler, schwieriger Gegenstand, dessen Betrachtung so recht in die Tiefen, die unergründlichen Tiefen der Gnadenlehre hineinführt. Es ist dem Theologen bekannt, welche Unruhen und Bewegungen gerade diese in Untersuchung stehenden Materien in verschiedenen Perioden der Kirchengeschichte innerhalb der Christenheit verursacht haben; und zugleich auch, daß der speculative Scharf- und Tiefsinn der Gottesgelehrten wohl nirgends solche subtile Erörterungen aufgestellt hat; als in diesen Stücken der Gnadenlehre. Zwei Epochen sind es jedoch vor Allem, welche in der Geschichte durch solche Diskussionen über die Gnade sich auszeichnen, die des Pelagianismus und des Jansenismus, welch letzterer, indem er die Principien der Reformation weniger auf die durch das Tridentinum fixirte Lehre von der Rechtfertigung als vielmehr auf die Natur des Wirkens der Gnade in derselben, wenn auch mit manchem Rückhalte, bezog, für uns fortab in der Controverse an die Stelle des Protestantismus einrückt, wenigstens sich ihm zugesellt. Indem wir das Geschichtliche als nicht zu unserer Aufgabe gehörig ausschließen, bemerken wir im Allgemeinen, daß genannte beide Irrlehren die entgegengesetzten Extreme bezeichnen, welche die Wahrheit der Kirchenlehre zu vermeiden und abzuweisen hatte und hat. Denn während der Pelagianismus die sittliche Freiheit bis zu einer selbstständigen Unabhängigkeit Gott gegenüber exaggerirte, und sohin das Göttliche im Christenthum zu vernichten drohte, ließ der Jansenismus umgekehrt die menschliche Freiheit in dem Wirken der göttlichen Gnade also auf- und untergehen, daß das Menschliche im Christenthume gefährdet ward. Hiernach läßt sich im großen Ganzen die wahre Mitte zwischen beiden Extremen noch ziemlich leicht bezeichnen, und zwar folgender Maßen. Die Gnade (da es sich um das Wirken der Gnade und das Mitwirken der Freiheit handelt, zunächst die Gnade des Beistandes oder die aktuelle Gnade, obwohl natürlich auch die habituelle beizuziehen ist) die Gnade also ist auf dem Pfade des Heiles vom allerersten bis zum allerletzten Schritt und zwar bei jedem einzelnen Schritt

dem Menschen nicht nur unentbehrlich, sondern ist in ihrer Wirksamkeit so gestellt, daß ihr stets vor der Freithätigkeit des Menschen dem Range wie der Zeit nach der Vortritt gebührt; dennoch aber darf, da sie nicht allein wirksam ist, ihr Wirken nicht dahin ausgedehnt werden, daß für die Mitwirkung der Freiheit kein Raum übrig bleibt. Dieser Grundsatz bedarf wohl nach § 1 und § 4 keiner weitern Beweisführung; und ob auch noch sehr allgemein gehalten, wird er uns hoffentlich doch, wenn wir ihn scharf fixiren, bei den einzelnen Detailfragen, welche in dieser schwierigen Materie aufgeworfen werden können, orientiren und in den bezüglichen detaillirten Lehrbestimmungen des Kirchenamtes zurechtführen. — Drei Punkte sind, welche in diesem Abschnitt zur Sprache kommen müssen. Zunächst als Grundlage des Ganzen im ersten Hauptstück die Unverdienbarkeit der Gnade; darauf im andern die Unentbehrlichkeit derselben auf jeder Stufe der Heilswirkung; endlich im dritten ihr inneres Verhältniß zur freien Mitwirkung des Menschen. Hiernach die Diathese des Stoffes.

2. Das Dogma von der Unverdienbarkeit der Gnade. — Obschon wir gleich anfangs das Nichtverdientwerden der Gnade als ein Moment ihres Begriffes aufgestellt haben, so muß dies ihr wesentliches Merkmal jetzt nicht nur dogmatisch bewährt, sondern auch näher bestimmt werden. Zwar die Wahrheit: gratia non secundum meritum datur, nicht auf Grund vorangegangenen Verdienstes wird die Gnade verliehen, hat die Kirche, was auch ihre unglimpflichen Gegner sagen mögen, als eine Grundwahrheit des Christenthums stets festgehalten und namentlich dem pelagianischen Angriff gegenüber in ihrem erlauchten Vorkämpfer, dem hl. Augustinus, siegreich verfochten. Allein in aller Schärfe schlechthiniger Gratuität*) gilt der Satz doch nur von der ersten, wahrhaft und in jedem Sinne übernatürlichen Gnade des Beistandes, jener Gnade, durch welche der Mensch beginnlich in jene höhere Beziehung zu Gott erhoben wird, deren Ziel die Wesensgemeinschaft mit ihm ist. Das ist die gefeierte gratia *prima* der Gnadenlehre. Der Rückblick auf die (oben S. 101) von uns gezeichnete

*) Man beachte doch eben, wie scharf die Sprache es nimmt, indem das Attribut der Unverdienbarkeit, soll es positiv ausgedrückt werden, lateinisch mit einem von gratia derivirten Adjektiv, gratuitus, gegeben wird

dreifache Zuständlichkeit im religiös-sittlichen Leben des Menschen zeigt bald, um welche specielle Gnade es sich hier handelt, nämlich um jene, welche vom ersten Stadium in das zweite hinüberleitet. Da nun der Glaube in das andere Stadium hinüberführt, so ist es also die Gnade des Glaubens, welche in unserm Lehrsatze als absolut unverdient und unverdienbar bezeichnet wird. Dem Glauben voran geht der Naturzustand, in welchem, wenn überhaupt, nur natürlich gute Handlungen zu ermöglichen sind. Können solche Leistungen die Glaubensgnade verdienen, im strengen oder im mildern Sinn (de condigno oder de congruo)? Da unser Satz die Unverdienbarkeit dieser Gnade ganz absolut behauptet, so schließt er also die verneinende Beantwortung sothaner Frage ein. — Wiederholt ward schon angedeutet, daß rücksichtlich der nachfolgenden Gnaden das Urtheil in etwa zu modificiren ist, worauf wir zurückkommen.

Unser dogmatischer Lehrsatz ist die Abfertigung des Pelagianismus nicht nur in seiner schroffen Form, sondern auch in der mildern des sog. Semipelagianismus der Massilienser. Pelagius selbst mit seinen vollen Anhängern lehrte bekanntlich: der Mensch, wie er ist, sei im Stande, in der natürlichen Kraft seiner auch durch Adams Sündenfall nicht geschwächten sittlichen Freiheit vollkommen gute Handlungen zu verrichten (zwischen blos natürlich guten und übernatürlich heilsamen Handlungen ward gar nicht unterschieden); durch solche aber erwerbe er sich im strengen Sinne, d. h. er verdiene sich den Beistand göttlicher Gnade, der ihm im Fortgang hülfreich zur Seite stehend das Gute erleichtere, ohne ihm gerade unentbehrlich zu sein. Versteht sich, daß durch solche Lehre der christliche Gnadenbegriff vollends eludirt wird; und mag hier von dieser Sorte des Pelagianismus abgesehen werden. Weit milder treten die Halben auf, und ihr bezüglicher Hauptirrthum trifft auch genau jene Gnade, welche hier in Betracht kommt. Nicht als ob sie das Verdientwerden oder gar Verdienthaben-müssen solcher Gnade unbedingt gelehrt hätten, aber sie behaupteten, durch gewisse, lediglich vom Menschen ausgehende, aller göttlichen Gnade vorangehende Regungen, Bemühungen, Bewegungen der spontanen Kraft der Freiheit werde die erste Gnade angemessen angebahnt und wenn auch nicht stets, doch mitunter (quandoque) errungen, also verdient: oder wie sie gern sich ausdrückten, Gott warte bisweilen mit seiner Gnade auf solche Regungen der Natur

also, daß solche Bewegungen (wenn sie auch noch nicht heilsame Akte, als zu welchen allerdings die Gnade zuvorkommen müsse, zu nennen seien) doch den Grund abgäben, auf den hin Gott jene Gnade verleihe. Aber auch in dieser äußerst gemilderten Form traf den Satz die Verurtheilung durch die positive Lehre: die erste Gnade wird niemals auf Grund vorhergegangenen Verdienstes welcher Art auch immer verliehen.

Um diese Lehre als Dogma der Kirche zu bewähren, können wir füglich auf viele Stellen der bezüglichen Schriften des großen Bischofs von Hippo uns berufen, der zwanzig Jahre seines Lebens (darf man sagen) daran gesetzt hat, ihre Wahrheit den Pelagianern gegenüber zu vertheidigen; denn Augustins Gnadenlehre ist zwar nicht in allweg, wohl aber in diesem Stücke von der Kirche (durch die Synoden von Orange und die allgemeine Annahme, einschl. des apost. Stuhles) gutgeheißen worden. Die gleich auszuhebenden Zeugnisse von Augustin mögen dann auch für die erste Periode der Kirchengeschichte als Traditionsbeweis gelten; indem ich nur kurz und allgemein bemerke, daß die Väter früherer Zeit freilich in ihrer Ausdrucksweise nicht stets genau correkt und präcise gewesen sind, also daß man, wenn man ihre Worte pressen will, wohl zu sagen berechtigt ist, daß manche unter ihnen, namentlich den griechischen Vätern, ich nenne den h. Chrysostomus, semipelagianisiren. Indeß bedenke man, daß besonders im populären homiletischen Vortrage nur zu leicht und kaum vermeidlich hin und wieder in solcher Materie ungenaue Ausdrücke entschlüpfen (wie es noch heute auf unsern Kanzeln oft genug passirt); was derzeit um so eher zu entschuldigen war, als die kirchlichen Definitionen der Häresie gegenüber noch nicht stattgefunden hatten. Vom h. Augustin führen wir an *(Enarrat. in psalm. 30* n. 6*)*: Quare gratia? Quia gratis datur. Quare gratis datur? Quia merita tua non praecesserunt. Illi ergo gloria, qui nos liberat. Ferner (*ibid. in psalm. 70* n. 1): Si propterea gratia est, quia gratis est, nihil tuum praecessit, ut acciperes. Nam si aliqua opera tua praecesserunt, pretium accepisti, non gratis; pretium autem, quod nobis debetur, supplicium est. Quod ergo liberamur, non nostris meritis, sed illius gratia est. Endlich kurz und bündig *(Tract. 86 in Joan.)*: Gratia non invenit, sed efficit merita. Wollen wir jedoch zum Ausdruck der Kirchenlehre lieber synodische

Entscheidungen, so berufen wir uns auf die 2. Synode von Orange (welche, obwohl in ihrem Ursprunge nicht ökumenisch, doch wie gesagt, in Glaubenssachen ökumenisches Ansehn genießt) Kap. VI: Si quis sine gratia dei credentibus (selbstredend kann der heilsame Glaube nicht verstanden werden), volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, petentibus, quaerentibus, pulsantibus nobis dicit conferri misericordiam divinitus, non autem ut credamus . . . et aut humilitati aut obedientiae humanae subjungit divinum adjutorium: resistit Apostolo dicenti „quid habes, quod non accepisti", cet. (1. Kor. 4, 7). Kürzer das. Kap. 18: Debetur merces bonis operibus si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant. Hiernach endlich auch noch die Synode von Trient, Sitz. 6, Kap. 5: Exordium justificationis sumendum est a vocatione divina, h. e. qua vocantur sine ullis eorum praecedentibus meritis. Dieselbe Wahrheit in officieller Gebetsform der Kirche: Deus, a quo sancta desideria, recta consilia et justa sunt opera, cet.

3. Die Schrift- und Ueberlieferungslehre. — Die gänzliche Unverdienbarkeit der Gnade, oder, was dasselbe ist, die absolute Freiheit (Willkür) Gottes als wesentliche Form in der Mittheilung der Gnade wird bekanntlich im N. T., besonders in den paulinischen Sendschreiben, so nachdrücklich ja schroff ausgesprochen, daß die bezüglichen Aussagen auf den ersten Blick gerade ihrer Herbigkeit wegen befremden. Letztere zu mildern und auszugleichen, ist hier nicht unsere Aufgabe, wir werden in der Lehre von der Gnadenwahl darauf zurückkommen; um unsern Lehrsatz zu erweisen, genügt die einfache Mittheilung ihres Wortlautes. Namentlich ist es das 9. Kapitel des Römerbriefes, wo der Apostel diese Gratuität der Heilsgnade in Zusammenhang mit der Vorbestimmung behandelt. Wir heben als besonders zutreffend aus V. 16: „Nicht des Wollenden, auch nicht des Laufenden, sondern Gottes des sich erbarmenden ist die Sache (der Berufung zum Heile)"; und V. 18: „Also er (Gott) erbarmt sich, wessen er will; und er verhärtet, wen er will". Ferner auch, das. 11, 5 f.: „So ist denn in dieser Zeit nach der Wahl der Gnade (ἐκλογὴ χάριτος = gnädiges Belieben) der Rest gerettet worden (reliquiae salvae factae sunt; das salvae fehlt im Griechischen und mehren lateinischen Codices ohne jegliche Sinnesänderung); wenn aus Gnaden, dann nicht aus den

Werken; denn sonst wäre Gnade keine Gnade". Aus anderen paulinischen Sendschreiben zustimmende Zeugnisse; so Ephes. 1, 4: „Wie er uns denn erwählt hat in ihm (Christo) vor Gründung der Welt, zu sein (oder: damit wir wären) heilig und unbefleckt"; ferner, das. 2, 8 f.: „Aus Gnaden seid ihr gerettet durch den Glauben und nicht von euch selbst her; denn das ist ein Geschenk Gottes; nicht aus den Werken, damit Niemand sich rühme"; dann 1. Kor. 4, 7: „Wer ist es, der dich ausscheidet (discernere, διακρίνειν; speciell die Auszeichnung vor Andern zur Prädestination, aber allgemein anwendbar für die Mittheilung der Gnade)? Hast du es aber empfangen, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen"; endlich 2. Tim. 1, 9: „(Gott ist es), der uns gerettet und berufen hat in heiligem Rufe, nicht nach unsern Werken, sondern nach seinem eigenen Vorsatz und seiner Gnade (κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν, hendiadyistisch: nach eigenem Gnadenermessen), die uns gegeben ward in Christo Jesu." Ist nun auch der Völkerlehrer der berufene Herold der göttlichen Freiheit in der Begnadigung, so stimmen doch die andern Hagiographen bei; vgl. 1. Petr. 1, 3: „Der uns nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung." — Noch eine Bemerkung zur biblischen Lehre. Sämmtliche angezogene Texte sprechen ganz allgemein vom Heilsgute der Gnade, ohne genau unsere erste Gnade zu fixiren; allein daß ihre Aussagen, in voller Schärfe genommen, gerade diese Gnade treffen müssen, die Gnade, welche an der Schwelle der übernatürlichen Ordnung steht, ist den Pelagianern gegenüber einleuchtend; denn da das katholische Dogma einräumt, daß die nachfolgenden Gnaden mehr oder minder verdient werden können, so kann offenbar die Unverdienbarkeit dieser Gnaden nur noch behauptet werden auf Grund der absoluten Gratuität unserer ersten Gnade, welche, da sie die schlechthin unverdiente Grundlage aller folgenden ist, ihre eigene Gratuität gewissermaßen auf diese erstreckt. Bei dieser ersten Gnade liegt der kritische Wendepunkt; unterliegt dieser dem Verdienst, so kann überhaupt von Unverdienbarkeit der Gnade nicht mehr Rede sein.

Rücksichtlich der Ueberlieferung ist für das Mittelalter nur noch nachzutragen, daß, wenn auch einige Theologen desselben eine mehr oder minder pelagianisirende Richtung verfolgt haben mögen (mit Recht wird desselben Skotus Erigena bezüchtigt) die echtkirchlichen Scholastiker

namentlich Thomas von Aquin, hiervon freizusprechen sind. Man hat eine pelagianisirende Färbung wittern wollen in dem berühmten vielfach von Scholastikern vertretenen, ursprünglich wohl vom berufenen Occam herrührenden Grundsatze: Facienti quod in se est, deus non denegat gratiam. Vom Kirchenamte ist dieser Satz niemals approbirt worden, und könnten wir ihn ruhig seinem Schicksale anheim geben; indeß wird sich sogleich zeigen, daß er ohne Verdacht des Pelagianisirens vertheidigt werden kann.

4. Rationelle Erörterung. — Die Gnade überhaupt also und speciell die erste wird von Gott in freier Barmherzigkeit, nicht wegen voraufgegangen Verdienstes gespendet: eine grundlegende Capitalwahrheit des Christenthums. Nach der Grundanschauung der christlichen Lehre ist es nämlich die Gnade, welche, näher oder entfernter, eine reale Lebensgemeinschaft des endlichen Menschen mit dem unendlichen Gott vermittelt. So unendlich nun augenfällig der Abstand ist zwischen dem Göttlichen als dem Unendlichen und dem Menschlichen als dem Endlichen, ebenso unermeßlich ist nothwendig auch die Kluft, welche alles dasjenige, was dem endlichen Menschen kraft seines geschöpflichen An-sich, d. h. was der Naturordnung zusteht, von jenem höhern Consortium der göttlichen Natur, zu welchem er nach dem Apostel in Gnaden berufen, d. h. von der Heilsordnung sondert. Unermeßlich und darum unübersteiglich ist jene Kluft, sagen wir, für jede geschaffene, somit endliche Potenz. Soll diese Kluft ausgefüllt werden, so kann das nur durch die schöpferische, somit unendliche Plenipotenz, d. h. es kann nur durch Gott geschehen. Jene höhere Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott kann daher nur von Gott angeknüpft werden; und so bedarf es der freien Herablassung Gottes in seiner Gnade, damit der Mensch emporgehoben werde zu solcher Höhe in eine Ordnung der Dinge, welche zu seiner blos geschöpflichen Beschaffenheit, d. i. zu seiner Natur durchaus nicht in geradem Verhältnisse steht. Darum besagt die Heilsordnung, sowohl die christliche als die paradiesische, auf Seiten Gottes ein gnädiges Sichherablassen zum Menschen und auf Seiten des Menschen ein unveranlaßtes Emporgehobenwerden zu Gott durch Gott: und ist im Gedanken wenigstens jenes nothwendig das Prius zu diesem als Posterius. Die gegentheilige Annahme, daß nämlich die erste Initiative dieser Bewegung wie auch immer vom Menschen ausgehen könne, daß also

der Mensch in eigener Kraft sich emporzuheben auch nur anfangen und damit Gottes Herablassung induciren könne, würde den Hergang geradezu auf den Kopf stellen. Könnte der Mensch die erste Gnade freithätig wie auch immer sich verdienen, dann selbstverständlich a fortiori alle folgenden Gnaden, welche auf der ersten sich gründen. So wäre der Mensch selbst der Grund oder das Princip seiner Rechtfertigung, Begnadigung, Heilswirkung; und in handgreiflicher Vertauschung der Verhältnisse wäre es der Mensch, welcher sich über sich selbst empor in Gottes Sphäre, welcher Gott zu sich hernieder in seinen Bereich zöge: damit wäre grundsätzlich der Mensch apotheosirt, und die Gottheit apanthroposirt. In weiterer Consequenz eines so lasterlichen Gedankens bedürfte es zu solcher Selbstrechtfertigung des Menschen einer Erlösung in Kraft der Menschwerdung, als freier Herablassung Gottes zu den Menschen, auch gar nicht. So stehen und fallen denn die Grundlehren der christlichen Offenbarung mit der Lehre von der Unverdienbarkeit der Gnade. — Es ist dasselbe Argument, nur mehr dialektisch abgefaßt, wenn wir das bekannte Axiom anwenden: Principium meriti non cadit sub meritum. Weil nun die Gnade Grund unseres Verdienstes ist, so kann sie selbst von uns nicht verdient werden: ist sie Grund, so kann sie nicht Folge sein. Dies gilt allgemein und bezieht sich gleichmäßig auf beide Formen des Verdienstes, de condigno und de congruo: so wie unsere erste Gnade auch nicht einmal de congruo verdient wird, weil sie es ist, welche das Verdienen de congruo erst ermöglicht, so kann auch die erste heiligmachende Gnade zwar wohl de congruo, da solches Verdienen voraufgehen kann, nicht aber de condigno verdient werden, weil erst im Zustande dieser Gnade solches Verdienen möglich ist.

Ist sohin die „erste" Gnade schlechterdings unverdient und unverdienbar, so scheint hieraus die auffallende Folgerung sich zu ergeben, daß alles Thun und Lassen des Menschen, das sich im Kreise der Natur bewegt, für sein Heil völlig gleichgültig sei, daß es also z. B. für das Heil auf Eins hinauskomme, ob ein Heide ein natürlich ehrbares, rechtschaffenes Leben führt oder im Schmutze aller Laster sich herumwälzt. Gegen solche Aufstellung scheint doch eben so sehr der gesunde Menschenverstand wie die Erfahrung zu zeugen, die da lehrt, daß durchweg brave und natürlich unverdorbene Menschen eher zum Glauben gelangen, als sittlich verkommene Charaktere. Das Faktische

dieser Einrede wird man nun freilich zugeben müssen, wenn auch, wiederum nach der Erfahrung, nicht zu leugnen steht, daß Gott mitunter auch den schwersten Sündern die Gnade ertheilt, indem er, wie es heißt, Wunder der Gnade wirkt. Allein bei dieser Einwendung ist doch Eins übersehen: man hat zwischen dem ersten Empfang der Gnade und der weitern Verwendung zu unterscheiden. Zugegeben also, daß für die erste Ertheilung der Gnade vom bisherigen Verhalten des Menschen gänzlich abstrahirt werden müsse, so wird doch die weitere Verwendung derselben von der natürlich sittlichen Disposition dessen, der sie empfängt, mindestens mitbedingt sein; d. h. der brave Heide wird dem Zuge der Gnade eher und leichter folgen, als der verkommene. Indeß gehen die Theologen meistens doch in dieser Richtung etwas weiter vor, indem sie eine gewisse Vorbereitung selbst auf den allerersten Empfang der Gnade von Seiten des Menschen einräumen. Man spricht von der Thunlichkeit einer negativen Vorbereitung auf die erste Gnade (praeparatio et dispositio negativa). Der Mensch, wird gesagt, kann sich zwar nicht geradezu positiv auf den Empfang dieser Gnade vorbereiten, kann keine Gemüthsverfassung heranbringen, deren Ergebniß in irgend welchem Sinne solche Gnade sein müßte: denn angenommen, solche Vorbereitung läge in seinem Vermögen, so könnte diese selbst, da ihr Ergebniß etwas Uebernatürliches ist, wiederum nicht ohne Gnade vor sich gehen, und also wäre die angesetzte erste Gnade nicht mehr die erste; gleichwohl ist auch der natürliche Mensch in der Lage, gewisse Hindernisse, welche dem Wirken der Gnade subjektiv entgegen stehen würden, aus dem Wege zu räumen. Solches geschieht eben durch ein ehrbares Leben. Wenn nun aber der Mensch in dieser Weise, obgleich nur negativ, zur Gnade sich disponiren kann: so wird man entsprechend auch auf Seiten Gottes eine gewisse, immerhin negative Rücksichtnahme auf eine solche Disposition des Zubegnadigenden schwerlich in Abrede stellen dürfen; d. h. um es concret auszudrücken: obgleich Gott, wenn er die erste Gnade ertheilt, es jederzeit in freier Liebe thut, so wird man doch annehmen dürfen, daß er nach dem gewöhnlichen Laufe seiner Vorsehung (für welchen außerordentliche Fälle nicht in Betracht kommen) die Gnade eher, so zu sagen lieber Solchen ertheilt, welche ihrem Wirken keine Hindernisse entgegenstellen, als Denen, welche sich gegen dasselbe gleichsam sträuben und gegen den Stachel löcken.

Soweit mögen wir beipflichten. Aber weiter dürfen wir auch nicht gehen. Jene Theologen (einige Scholastiker scheinen das gethan zu haben), welche von einer eigentlichen und positiven Vorbereitung auf die erste Gnade reden, setzen sich freilich dem Verdachte des Semipelagianismus aus; denn solche Vorbereitung erscheint durchaus synonym mit dem Verdienen, wenigstens im abgeschwächten Sinne des meritum de congruo; welches von dieser Gnade zu behaupten eben der semipelagianische Irrthum ist. Selbst die eigenthümliche Weise, in welcher der bekannte, durch die *scientia media* so berühmt gewordene Ludwig Molina das Verhältniß zwischen der natürlichen Mühewaltung des Menschen und dem Empfange unserer Gnade sich zurechtlegte, ist unhaltbar; ward auch vom Clerus Gallicanus (in den General-Comitien vom Jahre 1700) verworfen und wird zudem selbst von den sonstigen Anhängern Molinas durchweg aufgegeben. Seine Aufstellung war folgende. Obwohl der Mensch die Gnade in keiner Art durch die Kräfte seiner Natur verdienen könne, so ertheile doch Gott vermöge eines Vertrages (pactum), welchen er mit Christo abgeschlossen, oder auch, welchen Christus durch seine Verdienste uns von Gott errungen habe, solchen Menschen, welche ihre natürlichen Kräfte gut verwenden, stets die Gnade. Allein abgesehen davon, daß weder Schrift noch Ueberlieferung von einem solchen Pakte irgend etwas wissen, so würde ja Gott nachgerade in Kraft eines solchen Vertrages, oder, wenn man lieber will, einer solchen Zusage die Gnade geben müssen, eine Nothwendigkeit, welche gegen das katholische Dogma die allseitige Gratuität der Gnade aufzuheben scheint.

Von hieraus können wir nun auch den oben beregten Satz: Facienti quod in se est deus non denegat gratiam dogmatisch würdigen. Man nimmt dem Spruch alles Verfängliche, wenn man die gratia von der Justificationsgnade, und somit das facere quod in se est nicht von einem Handeln, welches blos natürlich ist, sondern von einem Mitwirken mit der schon verliehenen Beistandsgnade versteht. Das muß einleuchten. Soll jedoch, was freilich nahe liegt, die gratia in dem Spruche die erste Beistandsgnade des Glaubens, jene welche hier behandelt wird, bezeichnen, dann muß man, um das Axiom vertheidigen zu können, seine negative Fassung, das non denegat, urgiren, d. h. es kann nur eine gewisse freie Rücksichtnahme Gottes auf die in Kraft der Natur allein mögliche negative Vorbereitung zur

Gnade zugegeben werden; das will in concreto ausgedrückt sagen: wenn Jemand, was er mit seinen natürlichen Kräften zu leisten vermag, thut, so steht zu hoffen und in Demuth zu erwarten, daß Gott ihm auch in seinem Erbarmen die Gnade verleihen werde,*) nicht als hätte ein solcher Mensch irgend einen Rechtstitel auf dieselbe, sondern weil nach der weisen Ordnung göttlicher Vorsehung nicht anzunehmen ist, daß Gott einem so disponirten Menschen die Gnade vorenthalte. Wollte man die negative Fassung: deus non denegat gratiam in die positive: dat gratiam umsetzen, so würden wir den Satz nicht mehr vom Verdachte des Semipelagianismus freizusprechen wagen, sofern in der positiven Form das facere quod in se est als Grund, weshalb Gott die Gnade verleiht, bezeichnet wird oder doch zu werden scheint.

5. Nähere Bestimmung und Beschränkung dieser Gratuität. — Es ward schon gesagt, daß die Unverdienbarkeit in vollem Sinne nur von der prima gratia actualis, mit welcher im Glauben die Heilsordnung anhebt, gelten kann. Was auf diese Gnade folgt bis zur Einsenkung der habituellen, also während der Dauer des Rechtfertigungsprocesses, unterliegt einer mildern Beurtheilung. Zwar kann nach Trid. Sitz. 6, Kap. 8: Gratis autem justificari ideo dicimur, quia nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur auch die erste habituelle Gnade nicht verdient werden, indeß wissen wir (s. oben S. 114), daß das Verdienst im tridentinischen Sinne das meritum de condigno der Schule bezeichnet. Für die Gnaden, deren Wirksamkeit sich auf die menschlichen Setzungen vom Anfang des Glaubens bis zur Einsenkung der heiligmachenden Gnade bezieht, diese selbst mit einbegriffen, also für die göttliche Gnadenhülfe während des Rechtfertigungsprocesses, den Anfang desselben aus-, das Ende aber eingeschlossen, bestimmen die Theologen ihr meritum de congruo. Mit Recht. Denn wenn auch die hl. Urkunden darüber keinen nähern Aufschluß geben, so ist solche Annahme doch in der Sache selbst wohl begründet. Wesentlich andere sind die menschlichen Aktionen, welche

*) Thatsächlich ist es, wie wir im 4. Abschnitte zeigen, freilich gewiß, daß Gott jedem erwachsenen Ungläubigen die zureichende Gnade des Glaubens verleiht, so daß es seine Schuld ist, wenn er nicht zum Glauben gelangt. Hier ist nicht vom Thatbestande, sondern vom Motive der Gnadenspende die Rede. Beide Stücke sind durchaus auseinander zu halten.

blos aus der Natur, als jene, welche bereits aus dem heilsamen Glauben, ob auch noch nicht aus der Liebe hervorgehen. Durch solchen Glauben wird der Mensch immerhin schon zur höheren Ordnung emporgehoben, wenn auch derselben noch nicht vollends eingefügt. Sein Thun und Lassen, nunmehr vom Glauben getragen, kann übernatürlich heilsam werden, da es, wenn auch nur entfernter Weise, doch bereits in gerader Beziehung zum Heile steht. Warum sollte es nun nicht auch in seiner (entfernteren) Weise verdienstlich sein? Volle Verdienstlichkeit steht ihm freilich nicht zu, da die volle Lebensgemeinschaft mit Christo, durch welche jene bedingt wird, noch nicht im Glauben, sondern erst mit der Liebe eintritt. Selbst der hl. Augustin, welcher gewiß nicht dahin neigt, menschlichem Thun zu großen Werth vor Gott beizulegen, anerkennt für dies, unser zweites, Lebensstadium des Menschen die Möglichkeit eines etwaigen Verdienstes, mit den Worten (*epist.* 105): Sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat: neque enim nullum est fidei meritum, qua fide ille dicebat: Deus propitius esto mihi peccatori (Luk. 18, 13), et descendit justificatus merito fidelis humilitatis; man sieht, ganz die scholastische Lehre, wenn auch ohne ihre Termini. — An dieser Stelle mag die Bemerkung der Notiznahme werth sein, daß die Theologen zwohl noch zwischen einem fehlbaren und unfehlbaren Congrualverdienst unterscheiden (actus fallibiliter und infallibiliter meritorius de congruo): für gewöhnlich sei dies Verdienst, wie oben schon erinnert, nicht unfehlbar, jedoch mache die vollkommene Reue in reiner, wenn auch nur beginnlicher Liebe, eine Ausnahme, weil diese die Verheißung der Sündenvergebung, somit der ersten habituellen Gnade hat; Joh. 14, 21: „Wer mich liebt, den werde ich wieder lieben." Das Weitere Sakr.-L. II. S. 72 ff.

Nunmehr überschauen wir im Reflexe, wie sich die menschliche Verdienstbefähigung zu den oben bezeichneten drei Lebensstadien stellt: Im *ersten* kann der Mensch keine verdienstliche Handlung setzen; nach Erlangung der Glaubensgnade kann er im *zweiten* heilsame Handlungen verrichten, welche in sofern mittelbar zum ewigen Leben in Bezug stehen, als sie geeignet sind, weitere Gnaden bis zur Rechtfertigung hin (Vermehrung des Glaubens, Hoffnung, Vertrauen u. dgl.) nach Maßgabe der Billigkeit von Gott zu erlangen. Mit der Einsenkung der heiligmachenden Gnade selbst kommt dies Verdienst zum

Abschluß, erstreckt also seine Wirkung weder darüber hinaus, noch ins ewige Leben hinein. Erst nach geschehener Einsenkung der heiligmachenden Gnade, also im dritten Stadium, kann der Mensch in vollem Sinn und Umfange Verdienstakte setzen.

2. Hauptstück.

Die Nothwendigkeit der Gnade.

a. Nothwendigkeit derselben und Tragweite ihres Wirkens im Stande des Unglaubens.

§ 9.

1. Bezeichnung und Beschränkung der Aufgabe. — So wenig der Mensch aus eigenen Mitteln die Gnade gewinnen kann, eben so unentbehrlich ist sie ihm zur Erreichung seines Zieles. Diese Heilsnothwendigkeit der göttlichen Gnade, zu deren Darstellung wir, um der Art ihres Wirkens näher zu kommen, übergehen, ist in dem Grade eine Grundlehre des Christenthums, daß sie bekanntlich zu den im Volksunterrichte sogenannten sechs nothwendigsten Glaubensstücken zählt. Und in der That, wenn der in Adam gefallene Mensch ohne die Gnade Gottes in Christo Jesu, sohin in eigener Kraft, erstehen, sich rechtfertigen und heiligen und also seine endliche Bestimmung erreichen könnte, wozu dann die Erlösung, vollbracht vom Mensch gewordenen Sohne Gottes, wozu die stellvertretende Genugthuung, wozu die Sendung des hl. Geistes und die Stiftung der Kirche, als göttlicher Gnadenanstalt in Christo dem Herrn? Wer immer die Entbehrlichkeit der Gnade behauptet, reißt das Fundament des Christenthums ein; wie es sich auch im Pelagianismus gezeigt hat. Wie weit die Kirche stets, und selbst im 16. Jahrhunderte, als sie die sittliche Freiheit der prätendirten Alleinwirksamkeit der Gnade gegenüber in Schutz zu nehmen hatte, doch davon entfernt war, Gottes Gnade im menschlichen Heilswerke entbehrlich zu finden, bezeugt uns die Synode von Trient, Sitz. 5, Kan. 2: S. q. d., ad hoc solum divinam gratiam per Jesum Christum dari, ut facilius homo juste vivere et vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utcunque, sed aegre tamen et difficulter possit: a. s. Eben so laut erheben die hl. Urkunden ihre Stimme zur Bezeugung dieser christlichen Grundwahrheit. Man erinnere sich

etwa an Christi Wort bei Joh. 15, 6: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben, wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht; denn ohne mich könnt ihr nichts thun"; oder an die Aussage seines Apostels, Phil. 1, 6 ff.: „Ich habe die Zuversicht, daß derjenige, welcher das gute Werk in euch angefangen hat, es auch zu Ende führen wird (Gott)"; oder das. 2, 13: „Gott ist es, der in euch wirkt das Wollen und das Vollführen." In solcher Allgemeinheit genommen hat der Satz von der Unentbehrlichkeit der Gnade zur Seligkeit hier kein weiteres wissenschaftliches Interesse.

Allein sowie das Werk des Heiles in manchen einzelnen Momenten auseinander geht, und sowie entsprechend die göttliche Gnadenwohlthat in mancherlei verschiedenen Formen sich bethätigt, so hat es das allergrößte Interesse — und ist der eigentliche Gegenstand dieses Hauptstückes — an der Hand der Offenbarung zu untersuchen, wie diese allgemeine Unentbehrlichkeit der Gnade auf den einzelnen Stufen des sittlich-religiösen Lebens verschiedentlich sich gestaltet, d. h. zu untersuchen, welche Form der Gnade jedesmal einzutreten hat, und wie groß die Tragweite ihrer unentbehrlichen Operation ist. Das Heilswerk wird dabei im weitesten Sinne genommen, d. h. Alles einbegriffen, was auch nur in entferntester Weise zur Seligkeit in Beziehung steht. — In dieser Untersuchung kann aber von der heiligmachenden Gnade, die da den Menschen rechtfertigt, sofort Umgang genommen werden, da die Mittheilung derselben (nach Absch. 2) eben die Rechtfertigung, also die Heiligung, somit in letzter Instanz die Beseligung des Menschen selbst ist. Die im Detail zu erörternde Heilsnothwendigkeit der Gnade bezieht sich sohin ausschließlich auf die Gnade des Beistandes.

Für die Detaillirung aber des zu behandelnden Stoffes knüpfen wir auch hier an die S. 101 besprochenen drei Stadien des Menschenlebens an; wir stellen somit die dreifache Doppelfrage: ist Gottes Gnade erforderlich, und wozu 1. im Stande des Unglaubens? 2. im Leben des schon gläubigen aber noch nicht wiedergebornen Menschen? 3. für den Gerechten bis zum Abschlusse des irdischen Lebens? Der erste Artikel, den wir im laufenden Par. darstellen, hat es also mit der Nothwendigkeit der Gnade und der Tragweite dieser Nothwendigkeit im Stadium des Unglaubens vor dem Empfang der ersten Gnade zu thun.

Aber, könnte Jemand sofort einwenden, unentbehrliches Wirken der Gnade in einer Lebensepoche, welche durch den ersten Empfang

der Gnade vollends abgeschlossen wird — wie kann davon auch nur Rede sein; implicirt nicht die Fragestellung selbst schon eine Absurdität? Um diese Einwendung zu beseitigen, erinnern wir daran, daß allerdings hier nur an jene Gnade gedacht werden darf, welche lediglich auf die Substanz des Werkes zielt, ohne diesem die übernatürliche Signatur aufzuprägen, jene Gnade, welche wir im 1. Abschnitt (S. 12 f.) als Heilungs- oder Redintegrationsgnade geschildert haben: ihre Bestimmung ist, die durch den Sündenfall geschwächten Kräfte der Natur wiederherzustellen, ohne dem Menschen oder seinem Thun ein höheres Gepräge mitzutheilen. Das Walten solcher Gnade ist auch im Stande des Unglaubens von vorn herein gedenkbar.

Wir schließen diese Vorbemerkungen mit der für das ganze Hauptstück und weiterhin gültigen Erinnerung, daß auch hier die Wahrheit und die auf Grund derselben erflossenen kirchenamtlichen Entscheidungen die Mitte halten zwischen den schon oben gezeichneten beiden Extremen, als deren Repräsentanten einerseits die Pelagianer mit den modernen Rationalisten, andererseits mit den Reformatoren die Jansenisten gelten mögen. Vgl. S. 122. In der Kirchenlehre, welche beide Extreme abweiset, sind die Gegensätze versöhnt und ausgeglichen, indem neben dem Göttlichen auch das Menschliche und umgekehrt zur Anerkennung gelangt. Dennoch ist es selbst innerhalb der Kirchenlehre für den Einzelnen schwer und vielleicht nur annäherungsweise möglich, genau die rechte Mitte zu treffen und zu angemessenem Ausdruck zu bringen; sagt doch sogar der hl. Augustin (*de gr. Christi*, cap. 47). Ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et de dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari dei gratia videatur; quando autem asseritur dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri. Selbst die Kirchenlehre markirt in ihren desbezüglichen Entscheidungen eigentlich nur die Grenzen, über welche hinaus weder nach rechts noch nach links exorbitirt werden darf, indem sie nur bemüht ist, nach der einen Seite eben so sehr die menschliche Freiheit nicht blos dem Wortlaute, sondern auch der Sache nach, als auf der andern Seite das prinzipale Wirken der Gnade seinem vollen Inhalte und Umfange nach aufrecht zu erhalten. Zwischen den nach rechts und links durch die kirchlichen Definitionen abgesteckten Grenzen liegt immerhin noch ein beträchtliches Gebiet, auf dem theologischer Scharfsinn in wissenschaftlicher Diskussion

unbehelligt sich bewegen kann. S. § 12 ff. Es wird zwar nie gelingen, wie es denn bis dahin thatsächlich nicht gelungen ist, göttliches und menschliches Wirken in Einem für unsere schwache Einsicht in voller Klarheit zu vermitteln, vielmehr bleibt die tiefere Erkenntniß dieser Gnadengeheimnisse der seligen Anschauung des andern Lebens vorbehalten, wo sie für den Himmelsbürger eine Quelle unaussprechlicher Freude sein wird; allein es öffnet sich hier doch ein reizendes Feld für den Scharfsinn und die Speculationsgabe der theologischen Geister, auf dem sie sich auch weidlich ergangen haben. Unter solchen Umständen wird es kaum befremden, wenn wir bemerken, daß in dieser Materie auch unter rechtgläubigen Theologen Meinungsverschiedenheit besteht, indem auch sie verschiedentlich, je nach ihrem Bildungsgang, nach ihrer Lebenserfahrung, nach ihrer Gemüthsverfassung, auch nach der Zeitrichtung (oder was sonst immer dabei in Betracht kommen mag) bald mehr der Seite zuneigen, welche der Gnade, bald der andern, welche der Freiheit günstig erscheint. So lange solche Gegensätze sich selbst halten und nicht über die Grenzmarken hinüberschweifen, ist dagegen nichts zu erinnern. So stehen denn unter den Orthodoxen auf der Rechten, so wollen wir die Gnadenseite nennen, die Augustinianer und Rigoristen, auf der entgegengesetzten Linken die Molinisten und Laxisten: unsere Absicht aber bei dieser theologischen Richtungsdifferenz ist, möglichst objektiv zu berichten, und unser subjektives Meinen thunlichst wenig einfließen zu lassen. Zur Sache.

2. Auch im Zustande des Unglaubens ist die Gnade dem Menschen unentbehrlich. — Der Sinn dieser Thesis, wie wir sie hier genommen wissen wollen, ist begreiflicher Weise nicht, daß der Mensch, um zum Glauben und weiter zur Liebe zu gelangen und so sein Heil zu wirken, der Gnade bedürfe, sondern daß er als Ungläubiger (mit oder ohne Schuld) selbst auf dem Gebiete der Natur nicht zurecht kommen und seiner Pflicht gegen den Schöpfer genügen könne ohne Gottes Gnadenbeistand. Wir räumen übrigens ein, daß die Erörterung dieses Lehrsatzes nur insofern an dieser Stelle der Dogmatik angezeigt ist, als das Naturleben des Menschen auch für seine Heilswirkung nicht ohne alle Bedeutung ist; dabei wird sich schon zeigen, daß die richtige Würdigung des menschlichen Naturlebens für die ganze christliche Weltanschauung maßgebend wird. Es muß aber diese Proposition im Sinne der Kirche näher dahin präcisirt werden,

daß der Mensch der Beihülfe göttlicher Gnade bedarf, um alle Wahrheiten der natürlichen Religion zu erkennen, allen Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes gerecht zu werden, und namentlich den schwereren Versuchungen zur Sünde siegreichen Widerstand zu leisten. Wenn auch die genauern Erklärungen des kirchlichen Lehramtes in diesem Stücke erst zur Zeit der jansenistischen Händel (s. sogleich unten) erfolgt sind, so hat doch im Allgemeinen die Kirche die in unserer Thesis enthaltene Wahrheit schon frühzeitig der pelagianischen Häresie gegenüber durch ihren erlauchten Vorkämpfer, den hl. Augustin, dessen Schriften mit Belegstellen für dieselbe angefüllt sind, vertheidigt und aufrecht erhalten. Es war nämlich der Grundirrthum des Pelagius, daß der Mensch aus sich und durch sich, von Haus aus und in Kraft seiner Natur die Wahrheit der Religion*) zu erkennen, alle Anforderungen des Gesetzes zu erfüllen und die Versuchungen zum Bösen zu überwinden im Stande sei. Auf der Synode von Diospolis in Palästina v. J. 415 mußte derselbe nach zweideutiger Vertheidigung retraktiren. Da heißt es unter Andern im Kan. 10 dieser Synode: Fateatur (Pelagius), quando contra tentationes concupiscentiasque dimicamus, victoriam provenire non ex nobis, sed ex dei adjutorio. Aber auch aus der tridentinischen Lehre von der Erbsünde Sitz. 5, Dekr. 2: . . . totum Adam secundum corpus et animam in deterius commutatum esse, ergibt sich unser Lehrsatz. Mit der Natur des in Adam gefallenen Menschen ist es nicht mehr res integra, und mit der Desintegration seiner Natur hat der erbsündige Mensch die rectitudo moralis des Urstandes eingebüßt; im paradiesischen Sündenfall ist die menschliche Natur verarmt, ja verwundet (vulneratur in naturalibus). Um diese Wunden auszuheilen, bedarf der Mensch der Medicin der Gnade; nicht blos um über sich selbst hinauszukommen, sondern auch schon, um nur seiner Natur in alleweg nach ihrer von Gott gewollten Idee gerecht zu werden, bedarf der gegenwärtige Mensch der in ihrer Entität wenn auch nicht in ihrer Wirkung übernatürlichen Gnadenhülfe. Wir sagen, der gegenwärtige, also erbsündige Mensch; wie es damit um den urständischen Menschen vor dem Falle bestellt gewesen, hat die Lehre vom Urstande zu zeigen; doch kommen wir bald in aller Kürze darauf

*) Der „natürlichen" ward freilich nicht beigefügt, weil Pelagius rationalistisch zwischen natürlicher und übernatürlicher Religion nicht unterschied.

zurück. Man sieht hieraus, daß es sich lediglich um die Heilungs- nicht um die Erhebungsgnade handelt, um jene also, welche nur die Substanz des Werkes, das auch ein Ungläubiger vollziehen mag, nicht aber die übernatürliche Motivirung und Zweckbeziehung, welche sich dem Unglauben entzieht, afficirt. Dabei ist nach Annahme der Theologen auch festzuhalten, daß die von unserm Lehrsatze behauptete Unmöglichkeit des Menschen, ohne Gnadenbeistand alle natürliche Religionswahrheit zu erkennen, alle natürlichen Sittenvorschriften zu erfüllen und den schwereren Versuchungen zu widerstehn, keine physische oder absolute, sondern nur die sog. moralische Unmöglichkeit ist, eine so hoch gespannte Schwierigkeit nämlich, welche in Anbetracht aller Umstände nun einmal nicht überwunden wird.

Die Gliederung unserer Proposition nach ihrer Dreitheilung gestaltet sich, wie der aufmerksame Leser bald einsieht, nach der gleichfalls dreigetheilten physisch-geistigen Verderbniß, welche die Menschennatur durch die Erbsünde erlitten hat: Verdunkelung des Verstandes, Schwächung des Willens und ungeordnete Begierlichkeit. Wollen wir die drei Einzelsätze kurz durchgehen, so wird also gelehrt zuerst: die getrübte Erkenntnißkraft des gefallenen Menschen reicht aus sich selbst nicht mehr hin, die höhere, sittlich-religiöse Wahrheit im ganzen Umfange auch nur nach ihrer Naturseite zu erkennen, d. h. Gott als den Spender der natürlichen Güter, als den Urheber der Welt und der sittlichen Weltordnung nach der vollen Wahrheit aufzufassen. Im Lichte des Glaubens an die Erbsünde beirachtet, wird dieser Satz wohl selbst- oder doch leichtverständlich sein. Und in der That, hätten wir dafür auch keine andere Probe, die Geschichte der menschlichen Verirrungen würde uns seine Wahrheit mit leider nur zu großer Helligkeit vor Augen stellen. Man werfe doch einen Blick auf das Heidenthum nach seiner schlimmen Seite: welch furchtbarer Aberglaube, welch unwürdige Vorstellungen von der Gottheit, welch völlige Unkenntniß der geistigen Natur des Menschen u. s. w. treten uns dort nicht entgegen! Aber auch die moderne Philosophie, sowohl in ihrer pantheistischen als auch in ihrer rationalistischen Richtung, obwohl sie doch selbst wider Wissen und Willen Manches der Erleuchtung der Vernunft durch das Christenthum verdankt, in dessen geistiger Atmosphäre ihre Urheber geboren wurden und lebten, muß ihr Unvermögen, eine gesunde Sittenlehre auch nur theoretisch aufzubauen, eingestehen.

Die weitere Ausführung mag der Apologetik, welche in dem Nachweise der wenigstens relativen Nothwendigkeit der positiven Offenbarung den Gegenstand behandelt, verbleiben. Nur daran sei erinnert, daß einzelne edlere Heiden, wie Sokrates und Plato, das Bedürfniß höherer Belehrung in gewissen Fragen der Philosophie anerkannt haben. Einen positiven unmittelbaren Nachweis aus der hl. Schrift wird man für diesen Lehrsatz wohl nicht erwarten dürfen, insofern diese als Urkunde der positiven Offenbarung sich nicht direkt mit der natürlichen Religion und der Befähigung des gefallenen Menschen für diese befaßt; sofern er aber aus andern Lehrsätzen, wie nachgewiesen, sich ergibt, muß die biblische Beweisführung andern Stellen der Dogmatik überlassen werden. Gleichwohl pflegt man B. d. Weish. 8, 21 hier anzuziehen: „Da ich erkannte, daß ich in anderer Weise nicht enthaltsam (continens, ἐγκρατής, nach dem Zusammenhange wohl = einsichtig, weise) zu sein vermöge, als wenn Gott es gibt, und auch das schon gehörte zur Einsicht (καὶ τοῦτο δ' ἦν φρονήσεως) zu erkennen, wessen Gnadengabe sie ist (τίνος ἡ χάρις), so wandte ich mich an den Herrn und flehte ihn darum an." Allein es wird zugestanden werden müssen, daß die hier bezeichnete „Einsicht, Enthaltsamkeit" (φρόνησις, ἐγκράτεια) nicht nothwendig, ja nicht einmal wahrscheinlich von blos natürlichen Tugenden zu verstehen sei. — Das Unvermögen dann ferner des Menschen, alle Sittengesetze auch nur aus natürlichen Motiven und in natürlich reinen Absichten zu vollbringen, leuchtet bei der Ohnmacht seiner sittlichen Willenskraft für das Gute, bei seinem vorherrschenden Hange zur Sinnenlust, bei der Schwierigkeit so mancher Vorschriften des Sittengesetzes, z. B. der Verzeihung erlittener Beleidigungen, unschwer ein, wie es sich denn auch schon aus der Verdunkelung des Verstandes in der Erkenntniß der sittlichen Wahrheit ergibt; und wird auch faktisch, selbst bei oberflächlichem Einblick, durch die Geschichte der heidnischen Vor- und Mitwelt in ihrer gräulichen sittlichen Versunkenheit, sowie durch das Zeugniß des eigenen Bewußtseins, daß manche Anforderungen der Vernunft in eigener Kraft zu erfüllen uns moralisch unerschwinglich sei, sattsam erwiesen; sagt doch selbst der Heide Ovid: Video meliora proboque, deteriora sequor. Biblisch gehört hierher die klassische Stelle des Römerbriefes (Kap. 7, 14 bis zu Ende), an welcher der Apostel das sittliche Unvermögen des Menschen in kraftvollen Zügen schildert.

V. 18: „Das Wollen liegt mir nahe, das Vollbringen des Guten finde ich nicht" u. s. w. V. 24 f.: „Wer wird mich befreien von diesem Todesleibe? Die Gnade Gottes durch Jesum Christum (nach der Vulgata; griech. εὐχαριστῶ = ich danke es Gott, kommt auf Eins hinaus)". Es kann diese Perikope, in welcher der Apostel sein Herz ausgießt über die Ohnmacht des Menschen, recht wohl vom blos natürlichen Menschen verstanden werden; bezieht sie sich aber, da der Apostel in der ersten Person spricht, auf den gläubigen und wiedergebornen Menschen, so darf offenbar a fortiori die Anwendung auf den erstern gemacht werden. — Daß endlich diese Schwierigkeit, der sittlichen Anforderung zu genügen, noch wächset, wenn zum innern Unvermögen der Reiz der Versuchung durch das Fleisch oder die Welt oder den Teufel hinzutritt, spricht für sich selbst. Daher auch in der heil. Schrift der Sieg über die Versuchungen durchweg der Gnade beigelegt wird; vgl. 1. Kor. 10, 13: „Gott ist getreu, und er wird euch nicht über euer Vermögen versucht werden lassen, sondern mit der Versuchung den Ausgang geben, damit ihr es ertragen könnt", Ephes. 6, 11: „Legt an die Waffenrüstung des Glaubens, damit ihr Stand halten könnt gegen die Angriffe des Teufels." Auch hier gilt die Reflexion: Trifft Solches bei gläubigen Christen zu, um so mehr bedarf es des höhern Beistandes für die Ungläubigen.

Man hat gegen unsern Lehrsatz Mancherlei vorgebracht. Theologisch beruft man sich auf die bekannte Aeußerung Pauli, Röm. 2, 14: „Die Heiden, welche das Gesetz nicht haben, thun in ihrer Natur (φύσει, naturaliter), was des Gesetzes ist." Aehnliches findet sich auch bei den Kirchenvätern. Allein entweder wollen solche Aussagen nur die von unserm Lehrsatze nicht beanstandete physische Möglichkeit der Gesetzeserfüllung behaupten, oder aber sie beanspruchen keine Ausschließlichkeit, d. h. sie lehren nicht, daß der Ungläubige blos in Kraft seiner Natur das ganze Gesetz zu erfüllen vermöge; endlich aber darf man, was die paulinische Stelle anbetrifft, auch bemerken, daß in der φύσις kein Gegensatz zur Gnade, sondern zum geschriebenen Gesetze des A. B. bezeichnet sein solle. — Mehr rationell ist die Einwendung, daß, wenn der natürliche Mensch das Sittengesetz zu erfüllen außer Stande sei, Gott in demselben Unmögliches geboten habe, was ebenso absurd in sich, als dem Tridentinum widersprechend ist; Sitz. 6, Kap. 11: Deus impossibilia non jubet

(vgl. *I. Araus.* Kap. 25). Allein dieser Einwurf verschlägt schon deswegen nichts, da es sich hier nicht um physische Unmöglichkeit handelt; zudem ward und wird sicherlich die Heilungsgnade, deren Nothwendigkeit hier behauptet wird, auch der Heidenwelt nicht gänzlich vorenthalten, da sie, wie im Folgenden zu zeigen, nicht auf den Umfang der sichtbaren Kirche sich beschränkt, in zureichendem Maße, wie dem Judenthum, so auch dem vorchristlichen und selbst dem jetzigen Heidenthum zu gute kam und kommt. — Endlich hat man gegen unsere Lehre auch einen Einwand erhoben aus dem Vergleich des vernünftigen Menschen mit der unvernünftigen Thierwelt, bei welch letzterer die Naturanlagen, sagt man, Sinn und Instinkt, völlig dazu ausreichen, wozu das Thier von Gott geschaffen ward. Warum sollen beim Menschen comparativ die Kräfte der Natur zurückstehen? Man bedenke jedoch, daß in Bezug auf die göttliche Zweckbestimmung eben keine Parität zwischen Mensch und Thier besteht, indem ersterer zu einem mittels seiner freien Cooperation zu erreichenden Ziele bestimmt ist, letzteres aber nicht; man mag daher immerhin sagen, daß die menschliche Natur relativ dürftiger gestellt ist, als die thierische, indem letztere aus sich vollends zur Erreichung ihres Zieles genügt, erstere aber nicht. Wen aber diese Antwort nicht befriedigt, der kann auch die Voraussetzung selbst angreifen. Wir meinen nämlich, daß auch das Thier, wie die Gesammtschöpfung der sichtbaren Außenwelt, durch den menschlichen Sündenfall geschädigt, nicht mehr vollkommen das ist und erreicht, was es nach seiner Idee sein soll. Mit der Gesammtschöpfung seufzt auch das Thier nach Röm. 8, 19 ff. einer höhern, durch Gottes Eingreifen bedingten Bestimmung in der Verklärung des Weltalls entgegen, s. Eschat. S. 377 ff. Nur ist freilich der gegenwärtige Defekt in der Thier- wie in der Naturwelt überhaupt in Vergleich mit der Mangelhaftigkeit der Menschennatur nicht so auffallend, weil jene im Sündenfall weniger unmittelbar und nur in entfernterer Weise Einbuße gelitten hat. —

Unser Lehrsatz von der Nothwendigkeit der Heilungsgnade für den Naturstand — sei schließlich bemerkt — hat es an sich nur mit der gegenwärtigen Ordnung der Dinge zu thun; da indeß im Sinne der katholischen Lehre vom Urstande daran festzuhalten ist, daß selbst vor der Sünde im Paradiese die volle und ideale Integrität der Menschennatur (Abwesenheit der bösen Lust u. s. w.)

ihrem Ursprunge nach übernatürlich gewesen, so werden wir, um den Gedanken unseres Lehrsatzes zu erschöpfen, weiter greifen, und sagen müssen, daß wenigstens bei vernünftigen und sittlich-freien Wesen das Endliche wohl niemals sich selbst genügt, vielmehr zur vollen Verwirklichung seiner Idee des Unendlichen also bedarf, daß das Geschöpf, obschon schuldlos und rein, wenn aus dem höhern Verbande mit dem Schöpfer herausgesetzt, auch in sich selbst die gehörige Ordnung einzuhalten stets außer Stande ist und nur auf übernatürlicher Grundlage sein eigenes Complement findet; denn wie dies für die menschliche Natur nach der dogmatischen Lehre vom Urstande nicht bezweifelt werden darf, so ist es auch bei den reingeistigen Wesen der intelligibeln Welt (bei den Engeln) schon der Parität wegen das Wahrscheinlichere. Freilich könnte immerhin die Verbindung des Geistes und Stoffes im Menschen zur Lebenseinheit, oder seine synthetische Natur, hierbei maßgebend sein, und einen desbezüglichen Unterschied zwischen Mensch und Engel begründen.

3. Folgesatz. — Aus der negativen Fassung der in voriger Nr. besprochenen Lehre ergibt sich mit logischer Consequenz, daß das contradittorische Gegentheil ihrer Negationen ponirt, d. h. behauptet werden muß. Wenn nicht alle, so kann also der Mensch immerhin einige Wahrheiten der natürlichen Religion auch ohne die Gnade erkennen, leichtere Sittenvorschriften erfüllen, geringere Versuchungen überwinden. Zur Zeit der jansenistischen Händel hatte das Kirchenamt Anlaß, sich auch ausdrücklich hierfür zu erklären. Folgende vom apostolischen Stuhle verurtheilte Sätze legen dafür Zeugniß ab. Mich. Bajus *(prop. damn.* 4): Liberum arbitrium sine adjutorio dei non nisi ad peccandum valet; ferner *(pr.* 7): Fures sunt et latrones, qui docent, hominem sine dei adjutorio ulli tentationi resistere posse; von Quesnell *(pr.* 2): Voluntas, quam gratia non praevenit, nihil habet luminis nisi ad aberrandum, nihil ardoris nisi ad se praecipitandum, virium nisi ad se vulnerandum. Sätze, deren Wortlaut schon den gesunden Sinn des unbefangenen Menschen empört. Freilich mußte die jansenistische Auffassung vom Urstande und von der Erbsünde zu solchen beklagenswerthen Verirrungen führen, jene Auffassung, nach welcher die menschliche Natur in der Erbsünde einen wesentlichen Verlust erlitten hat, und die sittliche Freiheit in der nachadamitischen Menschennatur nur

dem Namen nach zugelassen wird. Bekannte paulinische Texte, wie Röm. 7, 1—14, auf welche die Jansenisten sich beriefen, wollen, indem sie von der Unzulänglichkeit des alttestamentlichen Gesetzes zum Guten handeln, und dasselbe als die Quelle der Sünde zu bezeichnen scheinen, im Grunde doch nur sagen, daß das mosaische Gesetz mit seinen zahlreichen Detailvorschriften gelegenheitlich zur Sünde Anlaß gab, aber keineswegs, daß es in keinem Falle, nicht einmal in seinen leichtern Satzungen, in der Kraft der menschlichen Natur hätte observirt werden können.

Einiges und Alles, Leichteres und Schwereres, das sind allerdings sehr relative und in ihrer Relativität unbestimmte Begriffe; allein die genaue Grenze, bis wohin die lediglich sich selbst überlassene Kraft der menschlichen Natur reicht, zu bestimmen, oder, was dasselbe ist, präcis anzugeben, an welchem Punkte das Schwere, welches ihr unerschwinglich ist, anhebt und das Leichte, welches in ihrem Vermögen steht, aufhört, wird auch der größte menschliche Scharfsinn sich bescheiden müssen.

4. Es gibt ein natürlich Gutes in der Menschenwelt, das gleichwohl für das Heil unfruchtbar ist. — Nachdem nunmehr die Nothwendigkeit der (Heilungs-) Gnade für den Stand der Natur erwiesen und in seiner Tragweite festgestellt ist, können wir, unter der Voraussetzung, daß Gottes Liebe solche Gnade nach Bedürfniß verleihet (4. Abschnitt), auch die sittliche Befähigung des Menschen in dieser Lage nach den Grundsätzen der Kirche überschauen. Wozu Gott seine Gnade gibt, resp. geben muß, das kann augenfällig mindestens nichts Böses sein. Daher lehrt die Kirche nach der Kehrseite der vorhin abgehandelten Lehre, und das ist die zweite hier einschlägige Proposition, daß der Mensch auch vor der Glaubensgnade, daß also auch der ungläubige Mensch natürlich gute Handlungen zu verrichten im Stande sei, weshalb auch die Thaten (sog. Tugenden) der Heiden nicht nothwendig Laster seien. Der Sinn dieses Lehrsatzes erläutert sich auf Grundlage des Vorigen dahin: Bevor dem Menschen noch die erste auch in ihrem Wirken übernatürliche Gnade (die gratia prima des vor. §) verliehen ward, vor dem Glauben also, und wenn man (s. bald unten) noch weiter distinguiren will, vor jedem Anfang des Glaubens, ist der Mensch in der Lage, entweder in Kraft seiner bloßen Natur (vigore solius naturae), wenn es sich um objektiv

leichte Dinge, oder doch unter Beihülfe der Heilungsgnade (adjutorio gratiae medicinalis), wo es sich um objektiv schwierige handelt, Akte zu verrichten, welche sittlich und ehrbar (honesta opera) und in diesem Verstande auch gut sind und heißen dürfen, obgleich sie als noch nicht vom Glauben und der Liebe befruchtet, für die Heilsordnung ohne Frucht bleiben (sterilia opera); Handlungen also, welche, weit entfernt Schuld und Strafbarkeit vor Gott zu begründen oder ihm zu mißfallen, sogar Lohn, wenn auch nur zeitlich-irdischen, vor Gott erwirken. So lautet der in seiner Milde auf den ersten Blick freundlich anmuthende Lehrsatz der Kirche, in welchem sie das dem pelagianischen entgegengesetzte Extrem der Reformatoren und Jansenisten abfertigt. Von den Reformatoren haben wir es im zweiten Abschnitte nachgewiesen, daß nach ihrer Theorie Alles, was der gefallene Mensch thut, an sich Sünde ist und nur dem Gerechtfertigten um Christi willen nicht angerechnet wird. Aehnliches lehrten die Jansenisten, wie wir aus folgenden ihrer vom Kirchenamte censurirten Behauptungen entnehmen können. Von Bajus (*pr. d.* 25): Omnia infidelium opera peccata sunt, et philosophorum virtutes sunt vitia; von Quesnell (*pr.* 40): Sine gratia nihil amare possumus nisi ad nostram condemnationem. Auch hier war übrigens die Lehre von der Erbsünde entscheidend, wie wir es oben bei den Reformatoren schon gesehen haben. Denn auch die Jansenisten, welche die sittliche Natur des gefallenen Menschen so bestimmten, als ob sie in der Sünde zugleich mit der urständischen Heiligkeit (die nach ihnen wenn auch kein Bestandtheil, doch ein debitum der vorsündlichen Menschennatur war) einen wesentlichen Verlust erlitten hätte, behaupteten in dieser Anschauung ganz folgerichtig: Alles, was beim gefallenen Menschen nicht aus der übernatürlichen Gnade hervorgeht, ist sündhaft, oder um in ihrem Lieblingsausdruck zu reden: Quod non est caritas, est vitiosa cupiditas. Durch den Schein rigoristischer Strenge konnte solche Behauptung unvorsichtige Gemüther leicht bestechen. Die Kirche wies auch dieses Extrem ab, schlug zwischen Scylla und Charybdis den mittlern Weg ein, welcher auch der Freiheit ihr Recht gewährt, getreu ihren Grundsätzen, nicht auf Unkosten sittlicher Freiheit vermeintlich Gott die größere Ehre zu geben.

Die Kirche anerkennt also ein natürlich Gutes in der Menschenwelt, gleichviel ob vor oder nach Christus; sie kann das, da sie, auch

im gefallenen Menschen die wesentlich sittliche Kraft festhalt, grundsätzlich, und sie thut es mit dem gesunden Sinne jedes nicht durch den esprit du système verblendeten Menschen. Um die Absurdität jener reformatorisch-jansenistischen Ueberspannung darzuthun, genügt jede unbefangene Geschichtsbetrachtung. Hat das akatholische Lehrsystem recht, so gibt es im vorchristlichen Heidenthum auch bei Griechen und Römern nichts Gutes und Schönes; Alles, was als solches gilt, ist nur Schein und Täuschung. Aber warum bemühen wir uns denn so sorglich um die Kunde des klassischen Alterthums; warum lesen wir denn, an christlichen Schulen, so emsig die klassischen Schriftwerke desselben? Mehr noch, hat das akatholische Lehrsystem recht, so stände etwa ein Sokrates in sittlicher Schätzung nicht höher, als ein Catilina, und die vielgerühmten Großthaten der alten Heiden, Vaterlandsliebe, Aufopferung fürs gemeine Wohl, Heldentod u. dgl., es wäre Alles nur eitel Sünde, Verbrechen, Verdammniß. Was wird bei solcher Betrachtung aus der antiken Weltgeschichte? Ein wahres Nachtstück, Grau in Grau gemalt, weiter nichts; wer mag sich mit solcher Anschauung befreunden? Selbst die im Heidenthum nach seiner bessern Seite gelegenen, schon von manchen Vätern hervorgehobenen und in neuerer Zeit mit Vorliebe behandelten Momente der Vorbereitung auf das Christenthum können in solcher Voraussetzung nur für Illusion und Täuschung erklärt werden, indem es außer dem Weichbilde der positiven Offenbarung, außer Judenthum und Christenthum nichts anderes gab und gibt, als Finsterniß, Nacht und Teufelsdienst. Sogar die laut Geschichte unverkennbar redlichen Bemühungen mancher Heiden, sich sittlich empor zu arbeiten, die Keuschheit des Sokrates, die Enthaltsamkeit des Xenokrates, die Religiösität eines Xenophon oder Plato, Alles wäre nur ein Gott mißfälliges Unterfangen gewesen; und die vielfach gewiß ernst gemeinten, wenn auch in ihrer Uebertreibung schaurigen Selbstpeinigungen indischer Büßer und Enkratiten wären nur vom Teufel eingegebenes Blendwerk. Endlich natürliche Elternliebe, natürliches Mitleiden, natürliche Wohlthätigkeit — und wer will das Alles dem heidnischen Alterthum absprechen? — selbst natürliche Liebe zur Gottheit — denn auch diese ist möglich und kann dem Heidenthum nicht gänzlich verabredet werden — wären mit Elternmord, Menschenhaß und Gotteslästerung gleichbedeutend. Eine solche Geschichtsbetrachtung kann, da sie den gesunden Sinn empört,

nicht auf Wahrheit beruhen. — Wenn man, um auf die Gegenargumente kurz einzugehen, auf der andern Seite erinnert hat, die Handlungen der Ungläubigen könnten in keinem Sinne gute seien, weil ihnen die rechte Beziehung in der Richtung auf Gott und jedes höhere Motiv gebreche, so hat man diese Bemerkung nur in gewissem Sinne einzuräumen. Die übernatürliche Richtung auf Gott fehlt denselben allerdings, die Beziehung nämlich auf ihn als den Urheber der Gnade und Heilsordnung, aber darum mangelt ihnen nicht nothwendig jede Beziehung auf Gott, nicht auch die auf Gott als den Schöpfer und Spender zeitlicher Güter, als den Urheber, Bürgen und Lenker der natürlich-sittlichen Weltordnung. Wenn ihnen jener Mangel freilich, es sind ja unfruchtbare Werke, allen Werth fürs ewige Leben benimmt, so sichert ihnen diese Eigenschaft, wenn sie vorhanden ist, ihre sittliche Qualität. Aber selbst wenn in einem gegebenen Falle bei solcher Handlung jede direkte Beziehung im handelnden Subjekte auf Gott abgehen sollte, so würde noch keineswegs folgen, daß der Beweggrund der Handlung dann in der verderbten sündhaften Begierlichkeit gesucht werden müßte. Gewissen Handlungen sichert schon ihre Objektivität eine ethische Bedeutung, sie stehen, ganz abgesehen von der Willensmeinung des Handelnden, wenn und so lange diese nur nicht positiv unsittlich ist, ihrer objektiven Beschaffenheit wegen in einer gewissen Beziehung zu Gott, welcher der Quell aller Ordnung ist; wie z. B. die Pietät gegen die Eltern. — Gleiches gilt von der speciell jansenistischen Einrede, die Handlungen der Ungläubigen seien darum nothwendig böse, weil ihnen die Liebe ermangele, gemäß ihres: quod non est caritas, est vitiosa cupiditas. Das trifft durchaus nicht zu. Eine gewisse natürliche Liebe zu Gott ist auch dem Ungläubigen erreichbar: aber selbst wenn diese auch einmal in actu nicht vorhanden sein sollte, so braucht darum noch nicht ihr conträres Gegentheil, die böse Lust, der Grund der Handlung zu sein. Es haben sich die Jansenisten für ihren Lehrsatz, daß Alles, was nicht aus der Liebe Gottes hervorgehe, Sünde sein müsse, sogar auf Paulus berufen; allein wenn solche Aeußerungen, wie 1. Kor. 10, 13: „Alles (Essen und Trinken) geschehe zur Ehre Gottes", und das. 16, 14: „Alles soll in der Liebe geschehen", lehrten, daß Alles und Jedes, was im Menschenleben nicht ipso actu aus der (übernatürlichen) Liebe hervorgehe, Sünde sei, dann möge uns Gott helfen. Aber, fürs Erste, spricht der

Apostel zu Gläubigen, daher geht die Ungläubigen ein solches Gebot, wenn es eins ist, offenbar nicht an; dann aber wäre es selbst für den gläubigen Christen zu viel verlangt, wenn von ihm unter Sünde gefordert würde, daß alle seine, auch die unbedeutendsten Lebensverrichtungen aktuell aus der göttlichen Liebe hervorgehen sollten; solche Stellen enthalten, wie die Exegeten des Weitern nachweisen, nur ein negatives Gebot, d. h. die verbietende Aufforderung, jemals gegen die Liebe Gottes zu verstoßen; in actu positiv jede Handlung durch die Liebe zu informiren, kann vernünftiger Weise nur Rath und höhere Vollkommenheit sein, zu welcher auch der Christ wohl aufgefordert und ermahnt*) werden mag, welche ihm aber nicht unter Sünde zur Pflicht gemacht werden kann. Wenn aber sogar der bekannte Text, Röm. 14, 23: Quod non est ex *fide* (ἐκ τῆς πίστεως), peccatum est, blos nach dem äußern Wortlaute angezogen ward, um daraus zu folgern: ergo *infidelis* in omni opere peccat, so genügt die einfache Gegenbemerkung, daß πίστις hier nach dem Contexte nicht den theologischen Glauben, sondern das Gewissen bedeutet.

Wir haben bei einem Lehrsatze, der sich so leicht und einfach aus dem Zusammenhange ergibt, ungestraft die rationelle Erörterung voranstellen zu dürfen geglaubt. Es soll jedoch auch an der positiven Beweisführung nicht fehlen. Die h. Schrift zunächst stimmt aufs Beste zur Kirchenlehre: sie anerkennt ein natürlich Gutes selbst bei Ungläubigen, indem sie manche Handlungen derselben unzweideutig billigt, lobt, ja sogar berichtet, daß Gott sie belohnt habe. So bekanntlich in der Erzählung von den ägyptischen Hebammen, welche Gott mehr gefürchtet, als das Gebot des grausamen Pharao, alle israelitischen Knäblein umzubringen, Exod. 1, 21: „Den Hebammen that Gott wohl, und weil sie den Herrn fürchteten, baute er ihnen Häuser", d. h. er verlieh ihnen gesegnete Familienverhältnisse, Wohlstand, zahlreiche Nachkommenschaft, also überhaupt zeitlichen Lohn.**)

---

*) Jeder grammatische Conjunktiv und selbst Imperativ (ποιεῖτε, γενέσθω) importirt noch keinen förmlichen, so zu sagen kategorischen Imperativ des Gebots.

**) Aedificavit eis domos, עָשָׂה בָּתִּים wie sonst im A. B. בָּנָה בַּיִת = οἰκοδομεῖν oder aedificare, ein interessanter Fall, wie eine Phrase vom niedern zum höhern Sinn, je nach dem Standpunkte beider Testamente emporsteigt. Der Ausdruck „Hausbauen" d. i. „erbauen" zunächst im sinnfälligen Verstande, und sofern „Haus" auch die Familie bezeichnet, wenn auch schon in übertragener, doch

So auch vom babylonischen König Nebukadnezar Ezech. 29, 20, wo es heißt, Jehova habe ihm Aegypten übergeben, weil er den Krieg gegen Tyrus als göttliches Werkzeug zur Züchtigung der Stadt rühmlich geführt habe: „Aegyptens Land gab ich ihm, weil er für mich gearbeitet hat*), spricht Jehova der Herr." Zu dieser prophetischen Stelle bemerkt der h. Hieronymus in seinem Commentar: Ex eo quod Nabuchodonosor mercedem accepit boni operis, intelligimus, etiam ethnicos si quid boni fecerint, non absque mercede dei judicio praeteriri. Wo aber Lohn ob auch nur zeitlicher waltet, da kann doch wohl von Strafe, auf die Sünde aber steht Strafe, da kann also auch von Sünde vor Gott nicht Rede sein. Jeder auch, der mit einiger Aufmerksamkeit die Bücher der Makkabäer gelesen hat, wird sich erinnern, wie sehr 1. Makk. Kap. 8 die Kriegsthaten und andere Unternehmungen der heidnischen Römer gepriesen werden. Im N. T. ist hinzuweisen auf den Centurio Cornelius, Ap.-Gesch. 10, welcher, noch Heide, seiner Bravheit wegen ungemein gelobt wird, s. besonders V. 35, wo Petrus spricht: „So habe ich denn in Wahrheit erfahren, daß Gott nicht auf das Ansehn der Person sieht; sondern in jedem (ob auch heidnischem) Volke, wer immer Gott fürchtet, der ist ihm genehm." Wie wollen doch die Jansenisten solchen Text ohne Zwang für ihre Sache zurecht legen?

Bei der Ueberlieferung ist länger zu verweilen. Wir wollen (diesmal rückläufig) davon ausgehen, daß, wie allgemein anerkannt wird, die Theologen des Mittelalters die Möglichkeit guter Handlungen auch bei Ungläubigen gelehrt haben. S. nur Thomas von Aquin (*Sa.* 2, 2 qu. 10. 4): Manifestum est, quod infideles opera bona, ad quae sufficit donum naturae, aliqualiter operari possunt. Unde non oportet, quod in omni opere suo peccent. Daher denn auch die Gegner die mittelalterliche Theologie des Pelagianismus oder wenigstens des Semipelagianismus beschuldigen. Daß denn weiterhin auch die Kirchenväter, insbesondere die griechischen, vor Augustinus Gleiches gelehrt, indem sie unter Andern vielfach die

---

immer noch irdischer Bedeutung, wie im Text, gewinnt im N. T. geistigen, ja geradezu übernatürlichen Sinn, und zwar den, welchen unsere an die Bibel sich anlehnende Sprache mit dem Ausdrucke: „erbauen, erbaulich und Erbauung" verbindet.

*) Nach dem Hebräischen der Plural, das Kriegsheer des Königs wird einbegriffen.

Heiden gelobt haben, ist wiederum in dem Maße anerkannt, daß einzelne Zeugnisse überflüssig werden. Es möge instar omnium eines vom h. Hieronymus eintreten, welcher (Commentar zum Br. a. Gal. cap. 1) also schreibt: Unde multi absque fide et Evangelio Christi vel sapienter aliqua faciunt vel sancte (versteht sich, nicht im höhern Sinne zu nehmen), ut parentibus obsequantur, ut inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non diripiant aliena (solche Unterlassung von Vergehen, falls sie ungestraft geschehen könnten, ist immerhin auch eine gute That). So handelt es sich denn dogmenhistorisch allein um den h. Augustin und seine nächsten Schüler, von denen die Jansenisten allerdings mit einigem Schein behaupten, daß sie natürlich gute Handlungen, d. h. solche, welche blos dies und nicht heilsverdienstlich seien, also opera steriliter bona nicht anerkannt hätten. Freilich kommen in Augustins polemischen Schriften gegen die Pelagianer, besonders in seinen „Büchern gegen Julian" in der Richtung harte Stellen vor; vgl. *contra Jul. Pelag.* l. 4, cap. 3 passim; wo es unter Anderm heißt: Nullo modo igitur homines sunt steriliter boni; sed qui boni non sunt, possunt esse alii minus alii magis mali. Aber selbst eine derartige Aeußerung wird von manchen Theologen noch mit der Lehre der Kirche in Einklang gebracht und zwar in folgender Weise. Augustin, sagt man, habe sich, um seinen Gegner desto nachdrücklicher zu widerlegen, mit sothaner Aeußerung auf den Standpunkt Julians des Pelagianers nach welchem zwischen natürlich und übernatürlich gut nicht unterschieden wird, gestellt, und gezeigt, daß von diesem aus die Unterscheidung zwischen fruchtbar gut und unfruchtbar gut ebenso unstatthaft sei. Da nämlich nach pelagianischem Grundsatze Christi Gnade das Gute, was der Mensch in eigener Kraft vermag, ihm nur erleichtert, aber dem menschlichen Thun keinen specifisch andern, höhern Charakter mittheilt, so weiß Julian auch nur von solchen fruchtbaren, d. i. verdienstlichen Handlungen, welche honest und natürlich gut sind. Fruchtbar sind nach Julian daher alle natürlich, weil menschlich guten Handlungen, wenn sie anders vollkommen d. h. sowohl materiell als formell dem Sittengesetze entsprechen; und bedarf es zu ihrer Verrichtung keiner Erhebung des Menschen in eine höhere Sphäre. Gleichwohl wollte Julian zwischen fruchtbar guten und unfruchtbar guten Handlungen unterschieden wissen, und nannte nun unfruchtbar gut

solche Handlungen, welche zwar materiell aber nicht formell dem Sittengesetze conform sind, die aus schlechten oder rein irdischen Motiven vollzogen werden; sobald jedoch das Motiv einer materiell guten Handlung sich auf Gott beziehe, was selbstverständlich nach Julian ohne Gnade möglich ist, so erlange solche That die höchste theologische Vollkommenheit. Solche Unterscheidung will nun Augustin a. O. als unstatthaft darthun, indem er lehrt, die Beziehung einer Handlung auf Gott in der rechten Weise sei nicht ohne die Gnade Christi möglich, denn sonst sei ja Christus ohne Noth zu uns gekommen; somit sei dieselbe für den Ungläubigen unerreichbar. In der Voraussetzung Julians folgert nun Augustin weiter: Gibt es vor dem Glauben eine rechte Motivirung der Handlung, dann muß Julian eine also motivirte Handlung des Ungläubigen im vollen Sinne eine fruchtbar verdienstliche nennen; das darf aber Julian als Christ nicht einräumen, weil dann der christliche Glaube überflüssig wird, und Christus für uns umsonst gestorben ist; wenn aber ein solches Motiv, wie es wirklich zutrifft, vor dem Glauben unmöglich ist, dann darf Julian nicht mehr von unfruchtbar guten Handlungen sprechen, weil sie, als nunmehr im Sinne Julians nicht mehr vollkommen, nämlich nicht nach der formellen Seite, dem Sittengesetze entsprechend im Munde Julians auch nicht mehr gute, sondern böse Handlungen heißen müssen. Mit einem Worte: weil Augustin an dieser Stelle auf den pelagianischen Sprachgebrauch eingeht, moralisch gute Handlungen den übernatürlich guten Werken im Sinne der kirchlichen Dogmatik gleichzusetzen (solche mußte er freilich den Ungläubigen absprechen) kommt er zu anscheinend so harten Behauptungen. So die Theologen; vgl. Perrone's *Prael. theol.* de gr. art. 3 prop. 2. Indeß ist es sicher nicht nöthig, jeden Ausdruck in den Schriften des h. Augustin zu vertheidigen; noch weniger jede Aeußerung seines Schülers, des h. Prosper, wie z. B. (*sent. sancti Aug.* 106): Omnis infidelium vita peccatum est in Schutz zu nehmen. Dabei ist doch zu beachten, daß der große Kirchenlehrer anderswo von solchen Handlungen der Heiden weiß, welche nicht strafwürdig vor Gott sind. So anerkennt Augustin bei ihnen eine erlaubte natürliche Liebe (sieh *Sermon.* 349 *de tempore* cap. 1 und 2): Liceat vobis humana caritate diligere conjuges, diligere filios, diligere amicos vestros. Omnia enim ista nomina necessitudinis habent vinculum quod-

dam et gluten caritatis. Sed videtis, illam caritatem (also doch eine caritas licita) esse posse et impiorum, i. e. paganorum, Judaeorum et haereticorum. Ferner anerkennt Augustin (*epist.* 144, Nro. 2) bei den Ungläubigen die justitia (selbstredend in antikem Sinne) und actus strenui, durch welche sie sich zeitliche Belohnung bei Gott verdienen. Dann lobt er (*civ. dei* lib. 5. cap. 15) die natürlichen und bürgerlichen Tugenden der alten Römer, sagt, Gott habe ihnen die Weltherrschaft verliehen, ut redderetur merces bonis eorum actibus i. e. virtutibus, quibus ad tantam gloriam pervenire videbantur, preiset die Weisheit ihrer Rathschläge, und ihre Opferwilligkeit für das öffentliche Wohl u. dgl. Selbst in den Büchern gegen Julian findet sich die Aeußerung: ex quo colligitur, etiam ipsa bona opera infidelium non ipsorum esse, sed illius (durch die Heilungsgnade nämlich), qui bene utitur malis. Wenn daher die Jansenisten vermeinten den Satz: Opus naturaliter honestum solus impius negat esse peccatum aus Augustins Schriften glaubten eruiren zu können, so beruht das auf Mißverständniß oder Böswilligkeit. Und wenn es allerdings bei Augustin (*enchir.* cap, 1) heißt: Regnat carnalis cupiditas, ubi non est dei caritas, so ist dieser Satz mit dem jansenistischen: Ubi non est caritas, est vitiosa cupiditas gewiß nicht gleichbedeutend; es folgt nämlich aus Augustins These noch keineswegs, was die Jansenisten folgern wollten: In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati. Die böse Lust *herrscht*, will nur sagen: sie *herrscht vor*, sie prädominirt, womit immer noch nicht behauptet wird, daß sie nun auch auf jeden einzelnen Akt bestimmend einwirken *müsse*. Zur vollen Beruhigung hinsichtlich Augustins möge noch folgende Stelle dienen (*de spirit. et litt.* cap. 28, n. 48): Non usque adeo in anima humana imago dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanerent; unde merito dici possit etiam in ipsa impietate sua facere aliqua legis vel sapere.

5. Die natürliche Liebe Gottes. — Schließlich mag hier die in den Schulen des Mittelalters mehrfach besprochene, auch jetzt noch verschiedener Lösung unterliegende Frage berührt werden, ob nämlich der Mensch mit seinen natürlichen Anlagen Gott zu *lieben*, näher *über Alles* zu lieben im Stande sei. Daß eine solche natürliche

Liebe, wenn sie möglich, für das Heil und ewige Leben durchaus unfruchtbar sein werde, versteht sich hier von selbst. Allgemein wird nun von den Theologen zugestanden, daß überhaupt eine natürliche Gottesliebe gedenkbar sei. Wirklich wenn der Mensch mit seiner natürlichen Intelligenz Gott zu erkennen vermag, wie denn der Apostel Röm. 1, 21 von den Heiden versichert: „Nachdem sie ihn erkannt hatten", warum sollte er, da er das erkannte Gut zu lieben von Haus aus sich gedrungen fühlt, Gott nicht auch mit seinem natürlichen Willen liebend umfassen können, selbstredend Gott als Schöpfer und Ordner der Natur, Spender unzähliger natürlicher Wohlthaten u. dgl. Und wer hätte auch die Stirn, den Besten unter den Heiden alle Liebe zur Gottheit absprechen zu wollen? Aber die Liebe Gottes über Alles? Ja, daß Gott, da er überhaupt von der natürlichen Erkenntnißkraft des Menschen erkannt werden kann, ihr auch als summum bonum erkennbar sei, wird schwerlich Jemand leugnen. Wenn aber dies, so sehe ich nicht ein, warum der Mensch Gott nicht auch als summum bonum mit natürlicher Liebe sollte umfassen können. Daß solche Gottesliebe ein opus arduum, sogar maxime arduum, ja des ganzen Gesetzes Erfüllung sei, wird bereitwilligst von uns eingeräumt; daraus folgt aber nur, daß es für den Menschen zu solcher Liebe der Redintegrationsgnade bedarf, folgt nicht, daß es keine solche natürliche Liebe geben könne. Mit dieser Heilungsgnade ausgestattet wird daher auch der ungläubige Mensch Gott über alles zu lieben vermögen, wenigstens (fügen die dieser Ansicht beipflichtenden Theologen hinzu), sofern er positiv nichts anderes Gott dem Herrn vorzieht und von aller Vergleichung abstrahirt. Die wahre Tugend der Liebe im christlich-theologischen Verstande, die ἀγάπη, oder caritas im Sinne des N. T., ist selbstverständlich nicht gemeint, und wenn man an der Möglichkeit einer solchen blos natürlichen, aber in ihrer Art vollkommenen Gottesliebe Anstoß nimmt, so übersieht man diese Unterscheidung, oder aber man nimmt vielleicht nur am Ausdruck Aergerniß, da freilich in Vergleich mit der christlichen caritas jene Liebe nur als eine höchst unvollkommene und mangelhafte zu bezeichnen ist. Gleichwohl sehe ich doch nicht recht ein, weshalb Möhler an einer Stelle seiner Symbolik (S. 119) sich gegen diese Auffassung so sehr entrüstet, daß er von obscuren Köpfen spricht.

b. Die Gnade während des Rechtfertigungsprocesses in ihrer Nothwendigkeit und Tragweite.

§ 10.

1. Uebersicht. — Das zweite Lebensstadium des Menschen, während dessen wir die Wirksamkeit der (Beistands-) Gnade zu erwägen haben, reicht vom Glauben bis zur Einsenkung der heiligmachenden Gnade, begreift also in sich alle jene äußern und innern Akte, welche wir im Rechtfertigungsprocesse beschrieben haben. Auch hier entsteht die Doppelfrage: ist Gottes Gnadenbeistand während der Dauer dieses Hergangs erforderlich, und wozu ist er nothwendig, oder, was dasselbe ist, was vermag der Mensch unter Beihülfe desselben in sittlich-religiöser Hinsicht? Man stellt sich in concreto am Besten einen Christen vor, welcher zwar in schwere Sünden gefallen ist, aber den christlichen Glauben nicht verloren hat. — Den betreffenden Lehrgehalt des kirchlichen Dogmas können wir in vier Sätze zusammenfassen, welche wiederum, je zwei und zwei, das entgegengesetzte Extrem abweisen. Zuerst: der Glaube selbst und zwar auch der Anfang des Glaubens ist durch die (an sich, wie in ihrem Wirken) übernatürliche Gnade bedingt; dann: zu jeder heilsamen Handlung in diesem Zustande ist dem Menschen die Gnade erforderlich; ferner: unter dem Beistande der Gnade sind in diesem Zustande auch wahrhaft heilsame Handlungen möglich; endlich also, was von selbst sich ergibt: nicht alle Werke des Sünders sind nothwendig Sünde. — Mitten zwischen einander entgegenstehenden Klippen, an denen die Häresie nach rechts und links gescheitert ist, wie man sieht, steuern diese Lehrsätze hindurch, und vermeiden eben so sehr den pelagianischen oder doch semipelagianischen Irrthum, in welchem die Freiheit des Menschen ungebührlich heraufgeschraubt wird, als auch den der Reformatoren und Jansenisten, in welchem dieselbe maßlos herabgesetzt, vielmehr vernichtet wird. Wir finden auch hier Gelegenheit, das Walten des h. Geistes in der Kirche zu bewundern, das sie befähigte, in schweren Zeitläuften und unter stürmischen Unruhen stets die bei ihr hinterlegte christliche Wahrheit getreu zu hüten, so daß sie abwechselnd bald Wesen und Bedeutung der Gnade dem hochmüthigen Gebahren menschlicher Freiheit gegenüber vertheidigte, und die Angriffe einer im Grundsatz völlig heidnischen, dem menschlichen Stolze

schmeichelnden Lehre abwies, bald aber auch die Idee der Freiheit, welche von einer fromm scheinenden, aber falsch spiritualistischen Religiosität gefährdet ward, in Schutz nahm. In Beidem aber förderte sie Gottes Ehre: denn sie konnte nun anerkennen, daß alles Gute von Gott kommt und unser Heil sein Werk ist, daneben aber auch, indem sie menschliche Mitwirkung festhielt, daß das Nichtzustandekommen des Werkes des Menschen eigene Schuld sei. Nachdem der Sturm ausgetobt, und der Angriff nachgelassen, scheint sich hinterher Manches gar leicht von selbst zu verstehen; aber wahrlich, während des Sturmes das Steuer richtig zu führen, ist eben so leicht nicht.

2. Die zuvorkommende Gnade. — Es ist der Glaube, welcher den Menschen zuerst aus dem Bereiche der Natur in das höhere Gebiet hinüberleitet, er der Anfang der Heilswirkung. Daß nun der Anfang schlechthin von Gott ausgehen müsse und nicht vom Menschen ausgehen könne, ist für uns hier ganz selbstverständlich. Und zwar der allererste Anfang. Mag man diesen den Glauben selbst nennen; oder mag man, wie zur Zeit der Semipelagianer, noch von gewissen Vorwerken oder Vorwarden des Glauben sprechen, von Regungen, Strebungen, Affekten der Gläubigkeit (praeambula fidei: conatus, desideria, credulitatis affectus), genug, wo das übernatürlich heilsame Gebiet beginnt — und es wird durch eine scharfe Linie vom natürlichen abgegrenzt — da ist es Gott, welcher anhebt und nicht der Mensch; da ist es die Gnade, welche dem Menschen zuvorkommt: zuvorkommende Gnade (gratia praeveniens) ist der berühmte Ausdruck für die Sache geworden. Dabei ist nur noch zu bemerken, daß es sich hier nicht um ein blos historisches Fürwahrhalten von Heilswahrheiten, sondern um den heilsamen Glauben handelt. — Die Realität dieser zuvorkommenden Gnade war der eigentliche Punkt, den der h. Augustin den Semipelagianern (oder Massilliensern) gegenüber zu vertheidigen hatte und glänzend verfocht. Seine Schriften sind daher voll von Zeugnissen für diese Kirchenlehre. Wir wählen jedoch lieber einen synodischen Ausdruck. So heißt es im 2. Concil von Orange, Kan. 5: Si quis sicut augmentum fidei, etiam initium fidei atque ipsum credulitatis affectum non per gratiae donum i. e. spiritus sancti inspirationem, sed naturaliter nobis inesse dixerit, adversatur Apostolo cet. Vgl. auch Trid. Sitz. 6, Kan. 4: S. q. d., sine sancti spiritus inspiratione atque adju-

torio hominem credere posse, sicut oportet (mit dem Zusatze wird der Glaube als ein heilsamer bezeichnet), ut ei justificationis gratia conferatur: a. s. In diesem Lehrsatz ist auch enthalten, daß die äußere Predigt des Evangeliums für den Glauben nicht ausreicht, wenn ihr Wort nicht durch innere Erleuchtung befruchtet wird. Das ward auch ausdrücklich erklärt auf der 2. Synode von Orange Can. 7: Si quis per naturae vigorem evangelicae praedicationi consentiri posse affirmat, absque inspiratione et illuminatione spiritus sancti, haeretico fallitur spiritu. Durch bloßen Unterricht und Belehrung wird also, wenn nicht Gottes Gnade hinzukommt, Niemand zum Glauben geführt.

Anlangend die positive Beweisführung für die zuvorkommende Gnade können wir aus der h. Schrift unter den zahlreichen Stellen, welche den Glauben und auch den Glaubensanfang der Gnade beilegen, nur eine kurze Auslese halten, die auch vollkommen ausreicht. Wiederholt bezeugt der Heiland, daß die (gläubige) Erkenntniß Gottes des Vaters durch die Offenbarung des Sohnes und umgekehrt, daß die Erkenntniß des Sohnes durch die gnädige Mittheilung des Vaters bedingt sei, in Ausdrücken, welche verbieten, beim Gedanken an solche Mittheilung durch das blos äußere Lehrwort stehen zu bleiben. So Matth. 11, 17: „Niemand erkennt den Vater, als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will;" ferner das. 16, 14: „Fleisch und Blut hat Dir (Petrus; die Anrede geht auf die sog. confessio Petri) das nicht geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist (d. h. nicht die Natur, sondern Gott durch innere Erleuchtung vermag Solches)"; vgl. Joh. 6, 44 und 46: „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, welcher mich gesandt hat, ihn zieht . . . Niemand kann zu mir kommen, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben ward." Auch die Apostel bezeichnen den Glauben auf allen Stufen als Gabe Gottes und Wirkung der Gnade. So Paulus Philipp. 1, 29: „Euch ist es gegeben (ἐχαρίσθη; also ein χάρισμα) für Christus, geschweige daß ihr an ihn glaubet, auch für ihn zu leiden"; ferner 2. Kor. 3, 5: „Nicht als ob wir uns selbst genügten, etwas (auch nur) zu denken, wie aus uns, sondern unser Genügen rührt von Gott her"; dann Ephes. 3, 16 f.: „(Ich flehe, daß der Vater) euch gebe . . . daß Christus durch den Glauben in euren Herzen wohnen möge." Und so beten die Apostel, weil der Glaube

eine Gnade Gottes ist, auch an vielen andern Stellen ihrer Sendschreiben um den Glauben der christlichen Gemeinden. Und was insbesondere den credulitatis affectus der Semipelagianer betrifft, so wird auch dieser als innere Erregung und Eröffnung des menschlichen Herzens für die christliche Wahrheit Gott beigelegt, Ap.-Gesch. 14, 16: „Ihr (der Purpurhändlerin Lydia) Herz eröffnete der Herr, zu achten auf das, was von Paulus gesagt ward"; auch wird geradezu der Anfang des Glaubens Gott oder Christo zugeschrieben, Hebr. 12, 2: „Im Hinblick auf Jesum den Urheber (ἀρχηγόν, auctorem) und Vollender des Glaubens." Es spricht nicht gegen diese Lehre, wenn im Evangelio der Glaube des Hauptmanns (Matth. 8) und des Zachäus (Luk. 19) gepriesen wird, oder wenn der Herr sagt Matth. 8, 10: „Einen solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden" denn im Glauben des Menschen wird eben Gottes That gerühmt; das Lob aber, das dabei für den Menschen abfällt, kann recht wohl auf Rechnung der menschlichen Annahme und Mitwirkung gebracht werden. — Hinsichtlich der Ueberlieferung kann es sich nur um die vorauguſtinische Zeit handeln, da Augustins Lehre von der zuvorkommenden Gnade, durch die Synoden von Orange und durch Papst Cölestin I. gebilligt, fortab in der Kirche bei den Rechtgläubigen maßgebend war. Für jene frühere Zeit müssen aber um so mehr einige Beweisstellen angezogen werden, als man die Lehrer der vier ersten Jahrhunderte, namentlich die griechischen, häufig des Semipelagianismus auch in diesem Stücke beschuldigt findet. Es treffen sich aber auch bei ihnen der Aussagen genug, welche den Glauben und selbst den Glaubensanfang Gott vindiziren. So schreibt Origenes (*cont. Celsum* l. 7, 42): „Die menschliche Natur ist nicht ausreichend, Gott in der rechten Weise zu suchen und zu finden, wenn sie nicht von dem Gesuchten unterstützt wird."*) Der h. Chrysostomus (*hom. 18 in Hebr.* n. 2) sagt: „Er (Gott) hat in uns den Glauben hineingelegt, er auch den Anfang gegeben."**) Der h. Gregor von Nazianz (*orat.* 44) spricht die Zuversicht aus: „Der wird, ich weiß es wohl, welcher das Erste gegeben, auch das Andere geben (Gott in der Heilswirkung)."***)

*) Οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ζητῆσαι τὸν θεὸν καὶ εὑρεῖν καθαρῶς, μὴ βοηθηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου.

**) Αὐτὸς ἐν ἡμῖν πίστιν ἐνέθηκεν, αὐτὸς τὴν ἀρχὴν ἔδωκεν.

***) Δώσει, εἰ οἶδα, ὁ τὸ πρῶτον δοὺς καὶ τὸ δεύτερον.

Von lateinischen Zeugen dieser Zeit hören wir den h. Cyprian (*testim. an. ad Quirin.* l. 3, cap. 4): In nullo gloriandum, quando nostrum nihil est; und der h. Ambrosius (*de fuga sec.* lib. 1. cap. 1): Non est in nostra potestate cor nostrum et cogitationes nostrae. Gleichwohl ist nicht zu leugnen, daß in den Schriften dieser Väter sich manche, schon von den Massilienſern angezogene Stellen finden, welche eine dem Walten der Gnade vorausgehende Thätigkeit des Menschen zum Heile zu enthalten und also der semipelagianischen Ansicht günstig zu sein scheinen. Ohne auf Prüfung einzelner solcher Väterstellen hier eingehen zu können, bemerken wir, daß selbst der h. Chrysostomus, in dessen meist praktisch-erbaulichen Schriften unvorsichtige und ungenaue Ausdrücke am häufigsten angetroffen werden, wenn er mit bewußter Schärfe und Bestimmtheit spricht, der Gnade wie oben die Initiative beilegt. Dabei ist leicht begreiflich und ist durchaus entschuldbar, daß man sich, bevor die Irrthümer der Häretiker schärfere Lehrbestimmungen erheischten, als man sich die Consequenzen einzelner Ausdrucksweisen noch nicht so klar gemacht, ohne allen Arg im Flusse der Rede bei solcher Materie konnte Ausdrücke entschlüpfen lassen, welche, haarscharf genommen, allerdings nicht Stich halten. Wenn je, gilt in solchen Fällen angesichts präciserer Aussagen für die incorrecten die interpretatio benignior. Da das Kirchenamt bekanntlich regelmäßig nur nothgedrungen beschränkende Lehrentscheidungen erläßt, so möchten auch wir uns im Ausdrucke noch freier bewegen dürfen, wenn nicht frühere Irrungen auf diesem Gebiete schärfere Sanktionen hervorgerufen hätten. Uebrigens möchte auch zur Zeit noch der Religionslehrer mit der Laterne zu suchen sein, welcher in der Gnadenlehre bei populärem Vortrage nicht unbewußt im Ausdrucke angestoßen hätte, glücklicher Weise ohne Schaden für das christliche Leben, da solche Ausdrücke entweder schon im Vortrage selbst ihr Correctiv zur Seite haben oder es doch in dem anerkannt christlichen Bewußtsein des Redners und seiner Zuhörer finden. In ähnlicher Weise hat schon Augustin die Berufung der Semipelagianer auf ältere Kirchenlehrer abgefertigt, (*de praedest. sanctor.* cap. 14, 27): Quid opus est, ut eorum scrutemur opuscula, qui priusquam ista haeresis oriretur, non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari? Quod procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur.

Ihrer theoretischen Lehre hat die Kirche dadurch auch praktische Folge gegeben, daß sie zur Bekehrung der Un- und Irrgläubigen öffentlich, besonders feierlich nach der Liturgie am Charfreitag, daß sie für Heiden, Juden und Ketzer Gebete verrichtet. Was nicht abverdient werden kann, mag abgebetet werden: Gnade und Gebet sind Correlate, oder wie man sagt, oratio est clarissima gratiae testificatio. Von hieraus argumentirt wiederum schon Augustin (*de dono perser.* cap. 23, n. 63): Quando enim non oratum est in ecclesia pro infidelibus atque inimicis ejus (dei), ut crederent? Nam si hoc ab ipso quidem poscit ecclesia, sed a se ipsa (durch das Wort der Predigt) sibi dari putat, non veras sed perfunctorias orationes habet.

3. Nothwendigkeit der Gnade zu jedem Heilsakte. — Nicht blos zum Anfang der Rechtfertigung, sondern auch zu jedem nachfolgenden heilsamen Werke ist nach der Kirchenlehre dem Menschen der Gnadenbeistand, wie überhaupt so auch im Stadium der Vorbereitung auf die Wiedergeburt, das uns hier beschäftigt, unentbehrlich, d. h. auch der zum Glauben gelangte Mensch kann weder zum Fortgang im begonnenen Rechtfertigungsprocesse noch zu den einzelnen darin einbegriffenen Akten der Gnade entrathen. Auch hier mögen wir uns, ehe wir zur positiven Darlegung schreiten, innerlich über diesen Lehrsatz verständigen; es macht keine große Mühe. Weil Natur und Gnade zwei ganz verschiedene Gebiete beschreiben, so kann der Mensch auch in keinem Momente des letztern, welchen man auch aufgreifen möge, ohne die Gnade zurechtkommen. Ist nunmehr allerdings der Glaube in ihm zu Stande gekommen, freilich nicht ohne seine freie Zustimmung, aber doch durch die Gnade, so ist es in der Sache selbst angezeigt (per illud quidque absolvitur, per quod coeptum est), daß wie beim Anfange so auch beim Fortgange alle und jede heilsamen Setzungen des Menschen Erfolge seien, bei denen Gnade Gottes und freie Spontaneität des Menschen sich innerlich durchdringen und zwar also, daß der Gnade, wie sie zum Glaubensanfang zuvorkommen mußte (gratia praeveniens) so auch in der Fortsetzung der Linie, man möge jeden beliebigen Punkt ansetzen, stets die Priorität zukommt: die Gnade ist es daher nicht nur stets, welche die Freiheit des Menschen zum Akte anregt, sondern auch welche den freithätigen Menschen beim Akte hebt, hält und trägt (gratia concomitans), und

wenn man noch weiter unterscheiden will, bei Ausführung des unternommenen Aktes unterstützt (gratia subsequens); gleichmäßig ist die Gnade zum Entschlusse, zum Angriff und zur Ausführung des Heilsaktes erforderlich. Den Gegensatz zur Kirchenlehre bildet hier das Proton-Pseudos der groben Pelagianer selbst: Des Menschen Wahlfreiheit genüge zur Heilswirkung in Kraft seiner bloßen Natur, nur daß die (erleuchtende) Gnade ihre Wirksamkeit erleichternd fördere. Schon auf der beregten Synode von Diospolis ward die Behauptung verurtheilt: Gratia dei atque adjutorium . . . non ad singulos actus datur, sed de libero est arbitrio, vel in lege atque doctrina. Ferner erklärt das zweite Concil von Orange (theilweise oben angeführt, Kan. 7): Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, vel eligere . . . posse confirmat . . ., haeretico fallitur spiritu. Endlich das Trid. Sitz. 6, Kan. 2 (oben) und Kan. 3: S. q. d., sine praeveniente spiritus sancti inspiratione atque adjutorio hominem credere, sperare, poenitere (Hoffnung und Reue sind solche auf den Glauben folgende Heilsakte) posse sicut oportet..: a. s.

Zur positiven Beweisführung machen wir biblisch darauf aufmerksam, daß manche der in vor. Nr. genannten Schriftstellen auch hieher gehören. Die instruktivsten Texte sind aber Joh. 15, 2 (Weinstock und Reben): „Ohne mich vermöget ihr auch nichts zu thun (selbstverständlich in Sachen des Heiles)"; Phil. 2, 18: „Gott ist es, der in euch das Wollen und das Vollbringen bewirkt nach seinem Gutbefinden"; das. 1, 6: „Ich vertraue zu Gott, daß Derjenige, welcher das gute Werk in euch angefangen hat, es auch vollenden wird"; Jak. 1, 17: „Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk (*δώρημα τέλειον*, sicher von übernatürlicher Wohlthat) stammt von Oben vom Vater des Lichtes." Wie der Kirchenrath von Trient, so bezeugt die Schrift unsern Lehrsatz auch dadurch, daß sie die auf den Glauben folgenden Momente der Hoffnung und Liebe auch ausdrücklich durch die Gnade bedingt sein läßt; so Röm. 15, 13: „Der Gott der Hoffnung (der die Hoffnung gewährt) erfülle euch mit Freude und Friede"; 1. Joh. 4, 7: „Die Liebe ist aus Gott." — Zur Tradition genüge, da jede Weiterung unnöthig erscheint, der h. Augustin (*tract. in Joan.* 81 n. 3): Sive parvum sive multum, sine illo fieri non potest, sine quo nihil fieri potest.

In mehreren der Dominikalorationen nach Pfingsten spricht sich das kirchliche Bewußtsein dieses Lehrsatzes auch liturgisch sehr schön aus; es sei gestattet, ein paar Fragmente auszuheben. Actiones nostras aspirando praeveni et adjuvando prosequere. — Gratia tua nos semper praeveniat et sequatur, ac bonis operibus jugiter praestet esse intentos.

4. Die heilsamen Akte während des Rechtfertigungsprocesses. — So sind denn also unter der auch hier zu machenden Voraussetzung, daß Gott in diesem Stadio die benöthigte Beistandsgnade gewährt (Abschnitt 4), während desselben wahrhaft heilsame Akte möglich, und damit ist die oben S. 154 gegebene Vorlage bewahrheitet. Gehen die Setzungen des gläubigen wenn auch noch nicht gerechtfertigten Menschen aus dem Glauben hervor und werden sie unter Beihülfe der Gnade vollzogen, so gehören sie offenbar der übernatürlichen Ordnung an; darum stehen sie zum Heil in Beziehung, sind heilskräftig, sind zwar nicht im strengen Verstande, aber doch in dem des meritum de congruo verdienstlich. Diese Verdienstbefähigung des also gestellten Menschen erstreckt sich dann bis zur Grenze des Stadiums, d. h. bis zu dem Punkte, wo mit Einsenkung der habituellen Gnade, wie oben erwiesen, die volle Verdienstbefähigung anhebt; und darum kann der gläubige Sünder Handlungen setzen, welche nicht blos natürlich gut, sondern auch in so weit für die Ewigkeit fruchtbar oder ergiebig sind, als er dadurch auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade sich vorbereitet, ja diese in Weise des Congruenzverdienstes von Gott erlangt. Dem Ungläubigen steht der gläubige Sünder darin mindestens gleich, daß er objektiv gute Handlungen vornehmen kann; aber vor jenem hat er den Vorzug, daß diese bei ihm aus dem (heilsamen) Glauben hervorgehen und durch die (Erhebungs-) Gnade befruchtet werden können. Geschieht dies, wie sollten sie außer Bezug zum Heile stehen? Das Concil von Trient hat diese Lehre, welche übrigens nur Folgerung aus den dogmatischen Prämissen ist, dadurch einschließlich anerkannt, daß es, Sitzung 6, Kap. 6 eine nicht ohne Zuthun des Sünders geschehende Vorbereitung auf die Rechtfertigung fordert. Schon Wiclesse und Hus, später die Reformatoren und endlich die Jansenisten lehrten gegentheils, daß im Sünder die böse Lust nicht nur dominire, sondern allen seinen Handlungen unausbleiblich ihr Gepräge aufdrücke, somit den innern Kern derselben verpeste; weshalb

der Sünder zu jeder heilsamen Handlung schlechthin unfähig sei. Aber was würde hieraus folgen? Wenn der Sünder unfähig zu jeder natürlichen und weiterhin zu jeder heilsamen Handlung, und wenn sohin all sein Thun vor Gott nur sündhaft und straffällig ist, dann muß es für ihn in solcher Lage auch völlig gleichgültig sein, ob er nun, einmal Sünder, tiefer und tiefer in den Abgrund der Sünde sich stürzt, oder ob er vom Schmutze der Sünde zu erstehen redlich sich bemüht. Wenn der Sünder betet, sein Gebet ist verdammlich; übt er Barmherzigkeit, er häuft nur seine Schuld; kämpft er gegen die Leidenschaft, er vermehrt sein Gericht; ja wenn er aus Furcht vor Gottes Strafgerichten Schmerz und Leidwesen über seine Sünden heranzubringen sich bestrebt, all seine Mühewaltung ist nicht nur nutzlos, sondern straffällig sogar in Gottes Augen. Zu solchen, den gesunden Sinn des Menschen empörenden Sätzen haben sich die Jansenisten sogar ausdrücklich bekannt.

Zum positiven Argumente bemerken wir kurz, daß die h. Schrift unsere Lehre schon dadurch verbürgt, daß sie an unzähligen Stellen den Sünder von Gott aufgefordert werden läßt, sich zu bekehren. So im A. T. bei Ezech. 18, 30: „Bekehret euch und thuet Buße über alle eure Missethaten"; oder Dan. 4, 24: „Deine Sünden erkaufe durch Almosen und deine Vergehen durch Erbarmen gegen die Armen." Im N. T. aber nach Luk. 18, 13 geht der Zöllner gerechtfertigt von dannen, weil er in Demuth vor Gott seine Sünde bekannt hat. Man sieht: Almosen, Buße, Verdemüthigung vor Gott, auch wenn sie im Stande der Sünde geschehen, sind durchaus nicht für das Heil irrelevant, was sie im Sinne der Gegner der Kirchenlehre doch sein müßten. — Aus der Ueberlieferung führe ich, da es sich ja um einen bloßen Folgesatz handelt, keine Zeugnisse wörtlich an; bemerke indeß im Allgemeinen, daß die Väter sämmtlich eine Mitwirkung des Sünders zu seiner Bekehrung anerkennen, und daß selbst Augustin wiederholt einschärft, der Sünder, welcher nicht zur Bekehrung gelange, sei darum unentschuldbar, weil er Werke der Barmherzigkeit zu üben und Bußwerke zu verrichten unterlasse.

5. So folgt denn endlich aus, oder vielmehr liegt eingeschlossen in dem erörterten Lehrsatze auch die Wahrheit: *Nicht alle Handlungen des Sünders sind nothwendig Sünde.* Sie bedarf keiner weitern Erläuterung, und wir heben sie nur hervor, weil die

contradictorische Behauptung die ausdrückliche Censur der Kirche getroffen hat. Auf dem Concil von Constanz war Hussens Satz: Ex principiis fidei per se notum est, quod quidquid homo in mortali peccato fecerit, peccat mortaliter. Auf dem Concil von Trient, den Reformatoren gegenüber, Sitz. 6, Kan. 7: S. q. d., omnia opera, quae ante justificationem fiunt, vera esse peccata, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto gravius eum peccare: a. s. Aus der Zeit der jansenistischen Wirren gehört hieher die Verurtheilung folgender Sätze, von Bajus (*prop. dam.* 35): Omne quod agit peccator, vel servus peccati, peccatum est; von demselben (*pr.* 40): In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati; von Quesnell endlich (*pr.* 59): Oratio impiorum est novum peccatum, et quod deus illis concedit, novum judicium est.

c. Die Nothwendigkeit des Gnadenbeistandes und seine Tragweite im Stande der Gerechtigkeit.

§ 11.

1. Die allgemeine Lehre. — Der Gerechtfertigte steht im Besitze der heiligmachenden Gnade und erreicht, wenn er in diesem Zustande abgerufen wird, seine endliche Bestimmung in der Seligkeit des andern Lebens. Dennoch aber kann auch für ihn immer noch die Frage anhängig werden, ob er für gewisse Zwecke, welche zum Heil in Beziehung stehen, der Beihülfe aktueller Gnade entrathen könne oder nicht. Im Allgemeinen ist diese Frage im Sinne der Kirchenlehre dahin zu beantworten, daß auch für den Gerechten heilsbezüglich die Unentbehrlichkeit dieser Gnade bis zum Lebensende fortbesteht. Und diese Beantwortung rechtfertigt sich auch sofort durch den mehrfach beiprochenen Grundsatz, daß der Mensch in Sachen des Heiles keinen Augenblick sich selbst genügt, vielmehr in jedem an Gottes Beistand verwiesen ist. Dieser allgemeine Satz detaillirt sich aber in folgende, hier zu behandelnde drei Einzelsätze. Zuerst, der Gerechte, obwohl im Stande der heiligmachenden Gnade, bedarf zur Setzung heilsamer Handlungen, welche nunmehr jedoch als streng heilsam den Charakter der höchsten Verdienstlichkeit erlangen, immer noch des Gnadenbeistandes; ferner, ohne ein besonders außerordentliches Gnadenmaß ist selbst der

Gerechte außer Stande, sich auf längere Zeit aller und jeder auch läßlicher Sünde zu enthalten; endlich, die Beharrlichkeit in der Gerechtigkeit bis ans Ende ist ein besonderes Gnadengeschenk Gottes. Diese Sätze enthalten nicht unbedeutende wissenschaftliche Schwierigkeiten, welche eine, wenn auch kurze doch sorgfältige Erörterung erheischen.

2. Die Gnade des Beistandes im Zustande der Gnade. — Der erste dieser Sätze findet seine positiv dogmatische Begründung in den (§ 10) für die Unentbehrlichkeit der Gnade für die Heilswirkung beim Sünder citirten Schriftstellen; denn sie sind ganz allgemein gehalten, ohne den Gerechten auszunehmen, ja einige von ihnen beziehen sich augenscheinlich unmittelbar eher auf den Gerechten als den Sünder. Vgl. Joh. 15, 2 ff.: „Ohne mich könnt ihr nichts thun", weil die Angeredeten die Apostel sind; eben so Matth. 27, 41: „Betet und wachet, daß ihr nicht in Versuchung fallet" (Gebet ist Correlat der Gnade); füge hinzu, Hebr. 13, 21: „Er (der Gott des Friedens) stärke euch in allem Guten (also die „ihr" sind doch wohl Gerechte), daß ihr seinen Willen thut" u. s. w. Weiter gründet sich derselbe kirchenamtlich in den zu gleichem Behufe dort mitgetheilten Entscheidungen der Concilien von Orange, welche ebenso allgemein gehalten, gleichfalls die Unterscheidung zwischen dem Sünder und Gerechten unterlassen. Ich füge bei 2. Synode von Orange, Kan. 9: *Quoties* bona agimus, deus in nobis atque nobiscum ut operemur, operatur. Auch das Tridentinum lehrt im 16. Kap. der 6. Sitz., daß den Gerechten darum nichts zur Setzung wahrhaft verdienstlicher Handlungen abgehe, weil von Christo als dem Haupte beständig (jugiter) auf die Gerechten als die Glieder, wie vom Weinstocke auf die Reben, eine „Kraft" niederströme, welche ihren guten Werken zuvorkomme, sie begleite und ihnen nachfolge (aktuelle Gnade). So besteht also im Sinne der Kirche für die Gerechten, wie für die Sünder die gleiche Nothwendigkeit des Gnadenbeistandes, und der Unterschied ist nur, daß die Setzungen des Gerechten — der habituellen Gnade wegen — eine höhere Qualität an sich haben, als die der Sünder.

Dennoch kann diese Lehre nach dem Zusammenhang der Lehrsätze den aufmerksameren Leser allerdings vor der Hand befremden. Es liegt ja so nahe, einzuwenden, nach erlangter Rechtfertigung sei die Sachlage völlig eine andere geworden: Da der Gerechte kraft der habituellen Gnade in voller Lebensgemeinschaft mit Christo stehe und

somit sein ganzes Wesen in die höhere übernatürliche Ordnung versetzt sei, warum sollte er nicht auch in seiner so erhobenen, verklärten Natur gute Handlungen ohne weiteres vornehmen können? Wirklich hat nun auch diese höchst scheinbare Argumentation mehrere Theologen, zu welchen der berühmte Thomassin (in seinem Traktate: *de gratia*) gehört, zu der Ansicht veranlaßt, beim Gerechten bedürfe es zur Vollbringung des Guten des speciellen Beistandes der Gnade nicht, indem der eingesenkte Habitus der Gnade, wie ein lebendiger Keim, aus sich und von selbst im Menschen wirksam und thätig werde, sohin in einzelnen Akten sich offenbare. Noch größern Schein gewinnt diese Auffassung, wenn man diese Möglichkeit, per solum habitum gratiae, wie man sich ausdrückt, gute Handlungen zu vollbringen, auf einige objektiv leichtere, kleinere gute Werke beschränkt. Man kann nämlich nunmehr so argumentiren. Wenn der gefallene Mensch, wie wir § 9 zeigten, im ersten Lebensstadium selbst ohne die aktuelle Gnade, welche die verderbte Natur ausheilt, vigore solius naturae immerhin einige geringere, in ihrer Art (natürlich) gute Handlungen verrichten kann, warum sollte entsprechend der Mensch im dritten Stadium, d. h. im Stande seiner durch die heiligmachende Gnade erhobenen und verklärten Natur und in Kraft derselben, nicht auch ohne die aktuelle Erhebungsgnade, um die es sich hier handelt, einige leichtere Werke zu verrichten außer Stande sein, die wiederum in ihrer Art (übernatürlich) gut, also heilsam und verdienstlich sind? Der Parallelismus zwischen Natur und Gnade scheint solche Annahme nahe zu legen, um nicht zu sagen, zu fordern. Indeß so scheinbar das Alles ist, so meine ich doch, daß wir der sententia communis der Theologen, welche von solcher Einschränkung unseres Lehrsatzes nichts wissen will, beipflichten müssen, weniger ihrer Gegenbemerkungen wegen, als weil in der That die positiven Dokumente solche Restriktion nicht scheinen zuzulassen. Man denke biblisch nur an das a. O.: „Ohne mich könnt ihr nichts thun (*οὐδὲν*)"; und synodisch an das Obige: *Quoties* bona agimus, cet. Freilich gibt auch die Thomassinische Ansicht immer noch zu, nicht nur daß dem Gerechten im Allgemeinen Gottes Gnadenbeistand unentbehrlich sei, sondern auch, daß derselbe ohne übernatürliche Gnade keine einzige Heilshandlung setze, nur daß wenigstens für einzelne solcher Handlungen die habituelle Gnade ohne Hinzutreten der aktuellen an sich ausreiche. Indeß, wenn

es in der Synode von Diospolis ganz allgemein heißt: gratia ad *singulos actus* datur, so muß doch wohl die aktuelle Gnade verstanden werden. Mit Fug können auch die Theologen, wie sie thun, gegen obige Darstellung erinnern, für sich begründe ein Habitus, wie es die heiligmachende Gnade ist, nur eine Disposition oder Neigung zu guten Handlungen; damit aber solche in die That übergehe, bedürfe es jedesmal der aktuellen Anregung oder Bewegung. Oder, um bildlich zu sprechen, wenn freilich die heiligmachende Gnade einem triebfähigen Keime, welcher seiner Zeit zur Blüthe und Frucht sich entwickeln wird, zu vergleichen ist, so entfaltet sich ein solcher Keim zur Pflanze, welche Blüthen und Früchte trägt, nicht von selbst, bedarf vielmehr des Sonnenscheines, des Regens vom Himmel u. s. w., welche den Keim erst für diese Entfaltung zu zeitigen haben: ähnlich bedarf auch der Habitus der Gnade göttlicher Beihülfe, damit er in Thaten des Heiles zur Blüthe und Frucht gelange; oder auch mit den Worten des hl. Augustin *(de nat. et gr.* 26): Sicut oculus corporis etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus, non potest cernere, sic homo etiam justificatus, nisi aeterna luce divinitus adjuvetur, recte non potest vivere. Es wird also wohl dabei bleiben müssen, daß der Mensch, gleichviel ob gerecht oder Sünder, zu jedweder Heilshandlung des göttlichen Gnadenbeistandes nicht entrathen kann.

3. Die Gnade im Verhältniß zur läßlichen Sünde des Gerechten. — Auf längere Zeit oder auch das ganze Leben hindurch vermag selbst der Gerechte sich nicht jeder läßlichen Sünde zu enthalten, es sei denn kraft eines besondern göttlichen Privilegiums. So nach dem Wortlaut definirt auf dem Tridentinum, Sitz. 6, Kan. 23: S. q. d., hominem semel justificatum . . . posse in tota vita peccata, etiam venialia vitare, nisi ex speciali dei privilegio, quemadmodum de beata virgine tenet ecclesia: a. s. Der Lehrsatz enthält augenfällig eine Beschränkung in der Tragweite des Wirkens der Gnade nach dem ordentlichen Verlauf der Dinge; nur insofern gehört er hieher; in soweit er zugleich ein Faktum in der göttlichen Heilsthätigkeit constatirt, berührt er schon den folg. 4. Abschn. Um den Sinn desselben nicht zu verfehlen, ist zu beachten, daß das posse der Synode nur im moralischen Verstande zu nehmen, d. h. daß die behauptete Unmöglichkeit für den Gerechten, sich jeder läßlichen Sünde zu enthalten, nur eine so übergroße Schwierigkeit besagt, welche in

Anbetracht der Umstände nicht wird überwunden werden; und weiter, daß der Lehrsatz nur copulativ, nicht disjunktiv (so drückt man sich aus) gilt, d. h. daß die Unmöglichkeit sich nicht auf die einzelne läßliche Sünde, um welche es sich in gegebenem Falle gerade handelt, bezieht, sondern nur auf ihre Gesammtheit. Wenn der Mensch die einzelne läßliche Sünde, um deren Schätzung es sich fragt, nicht sollte meiden können, so könnte sie auch nicht mehr als Sünde begriffen werden. Sündhaft und strafbar bleibt aber auch das veniale Vergehen: und Gott straft es, wenn es nicht anderweit getilgt wird, sogar noch im andern Leben, ob auch nur zeitlich. Diese disjunctive Nichtnothwendigkeit der einzelnen Venialsünde kann jedoch mit der copulativen Unvermeidlichkeit läßlicher Sünde im moralischen Sinne offenbar recht wohl bestehen. — Die Tragweite der Gnade zur Vermeidung jeder schweren Sünde im Stande der Gerechtigkeit wird, da sie die Thatsache zureichender Gnadenertheilung auf Seiten Gottes bezeugt, besser erst im 4. Abschnitt behandelt.

Zur, übrigens leichten, Verständigung über diesen Lehrsatz, welche wir auch hier ohne Schaden der positiven Beweisführung voranstellen, verweisen wir auf Abschn. 2, Hauptst. 2. Demnach wird auch durch die Wiedergeburt das Verderbniß der menschlichen Natur nicht mit einem Schlage ausgeheilt, bleibt doch der Zunder der Begierlichkeit mit ihren sündhaften Wallungen. Kommen nun zur innern Disposition die Versuchungen der Feinde des Heiles von außen etwa noch hinzu, so würde es leicht begreiflicher Weise bei nur ordentlichem Maße der Gnade eine die menschliche Schwäche übersteigende Wachsamkeit erheischen, alle diese Regungen des Bösen in uns und zwar jederzeit so niederzuhalten, daß auch nimmer die leiseste Einwilligung erfolge; oder dasselbe mit den Worten des hl. Thomas (*Sa.* 1. 2. qu. 109. art. 8): Non potest homo abstinere ab omni peccato veniali propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis, cujus motus *singulos* quidem ratio reprimere potest, non autem *omnes*, quia dum uni resistere nititur, fortasse alius insurgit, et etiam, quia ratio non potest esse semper pervigil ad hujusmodi motus vitandos. — Aus der hl. Schrift gehören die bekannten Stellen hieher, welche sich über die Sündigkeit aller Menschen aussprechen; so Jak. 3, 2: „In vielen Stücken fehlen wir Alle"; so 1. Joh. 1, 8: „Sagen wir, daß wir keine Sünde haben, so täuschen

wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns;" so schon im A. T. Ps. 142, 2: „Vor Dir (o Herr) wird kein Lebender sich rechtfertigen".*) Man sieht, wie die Kirche solche biblische Aussagen faßt und fassen muß; von der Häresie wurden sie in entgegengesetzter Richtung mißverstanden, oder doch mißdeutet. Während die Reformatoren sie (vgl. oben S. 49 u. s. w.) ungescheut auf schwere Sünden, welche auch im Gerechten fortbestehen, und nur nicht zugerechnet werden sollen, bezogen, lehrten die Pelagianer, solche Bibeltexte, wie auch jene in der Kirche üblichen Gebetsformulare (man denke an die 5. Bitte des Vater-unser), in denen Alle, auch die Gerechten, täglich, stündlich und jederzeit sich vor Gott als Sünder bekennen und um Verzeihung der Sünden beten, seien gar nicht ernstlich, sondern nur im Sinne einer obsequiösen Demuth, einer religiösen (gebrauchen wir nur das Wort) Höflichkeitsformel zu nehmen, da der Gerechte sich jederzeit von jeder Sünde frei zu erhalten in der Lage sei. — Aus der Ueberlieferung führe ich weiter nichts an, als daß Hieronymus, Augustin und selbst alte Concilien diesen in der Kirche hergebrachten Gebetsausdruck für die Wahrheit, daß auch die Gerechten nicht ohne Sünde, selbstverständlich läßliche, seien, angerufen haben. So im Concil von Karthago vom Jahre 418 im 5. Kan.: S. q. d., propter humilitatem oportere dici, nos habere peccatum, non quia vere sit: a. s. —

Anlangend das Privilegium der allerseligsten Jungfrau, so haben freilich in älterer Zeit einige sonst sehr angesehene und bewährte Männer, wie Chrysostomus und Basilius, durch unbegründete Auslegung von Schriftstellen verleitet, die Mutter des Herrn einiger geringerer Thatsünden bezüchtigt, wie einer gewissen Vordringlichkeit auf der Hochzeit zu Kana, auch wohl gar eines gewissen Wankens im Glauben während des triduum mortis ihres Sohnes; allein die von Anfang an in der Kirche festgehaltene schlechthinige Reinheit der Gottesmutter hat sich doch zeitig genug im Bewußtsein der Kirche bis zu ihrer aktuellen Sündenlosigkeit specialisirt, selbst früher noch, ehe dasselbe

*) Nicht jedoch mit Sicherheit Sprüchw. 24, 16 das oft verwendete Dictum: „Sieben Mal (wohl gar mit dem Zusatz: in einem Tage, den übrigens nicht einmal die Vulgata hat) fällte der Gerechte und steht wieder auf; die Gottlosen aber gehen im Schlimmen zu Grunde"; denn nach dem Context ist weit eher von zeitlichen Unglücksfällen die Rede; will man aber die Worte vom moralischen Sündenfall deuten, auch dann ist die Beschränkung auf läßliche Sünde willkürlich.

sich über ihre fleckenlose Empfängniß vollends aufklärte. Doch darüber ist an dieser Stelle nicht zu verhandeln. Ob das Privilegium gänzlicher aktueller Sündenlosigkeit sich über die hl. Jungfrau hinaus noch auf Andere erstrecke, ist freilich dogmatisch nicht auszumachen; wir halten es jedoch mit Augustin, wenn auch nicht für unmöglich, doch für höchst unwahrscheinlich, ja stimmen gern dem h. Bernard bei, der da lehrt, daß es ein specielles Privilegium Mariens sei, an welchem sonst Niemand Antheil habe.

4. Die Gabe der Beharrlichkeit. — Die dogmatische Kirchenlehre, daß die Ausdauer oder Beharrlichkeit im Guten eine besondere Gnadengabe Gottes sei, entnehmen wir wiederum dem Trid. Sitz. 6, Kan. 22: S. q. d, justificatum vel sine speciali auxilio in accepta justitia perseverare posse vel cum eo non posse: a. s.: vgl. Kap. 16, wo die Synode mit Augustins Worten von dem magnum perseverantiae donum redet. Die Lehre von der Beharrlichkeit des Menschen im Verhältniß zur Gnadenwirkung hat wissenschaftlich unleugbar ihre Dornen; wir halten es aber für durchaus angezeigt, den Sinn der bezüglichen Kirchenlehre geschichtlich zu erörtern und festzustellen. Es ist nämlich Thatsache, daß durch die Lehre von der Gnade der Beharrlichkeit der Irrthum der Semipelagianer, welche von einer solchen nichts wissen wollten, abgewiesen werden soll. In Folge der Verkennung der (zum Glauben) zuvorkommenden Gnade (§ 10, 2), vidizirten sie nach dem Grundsatze, daß „Jedes dadurch abgeschlossen wird, wodurch es begonnen hat" die Beharrung im Guten dem Menschen selbst und seinen eigenen Kräften. Ist es wie auch immer der Mensch selbst, der zu beginnen hat und tritt die Gnade Gottes nur nachgerade hinzu, als erlangt (verdient, wie auch immer) durch des Menschen voraufgehende Mühewaltung, so gilt dies präpostere Verhältniß zwischen menschlicher und göttlicher Cooperation selbstredend nicht blos für den Glauben, als Anfang des Heiles, sondern ganz gleichmäßig für alle folgende Momente der Gnadenordnung, gilt also für die gesammte Heilswirkung wie für die einzelne Heilshandlung, bis zum Endziel der Bewegung. Diesen Irrthum bekämpfte Augustin in seiner berühmten Schrift *de dono perseverantiae*; und Augustins bezügliche Lehre ward nicht nur von der 2. Synode von Orange sondern auch von Papst Cölestin I. (in seinem Sendschreiben ad episc. Gallican.) kirchlich gutgeheißen;

schließlich ist dann die Synode von Trient a. O. auf die Lehre eingegangen.

Diesen entgegenstehenden Irrthum der Semipelagianer scharf ins Auge gefaßt, bemerken wir,

daß erstens nur vom Abschluß oder Zielpunkte der Heilswirkung die Rede ist, von der sog. endlichen Beharrlichkeit (perseverantia finalis) nicht von einer blos vorübergehenden Ausdauer im Guten, oder der zeitlichen Beharrlichkeit (pers. temporalis); wir bemerken ferner,

daß es sich zweitens in jener Controverse nicht um die blos passive Ausdauer handelte. Man verstehe unter dem freilich seltsam gewählten Ausdrucke (perseverantia passiva) den Rathschluß Gottes, nach welchem er den Menschen aus diesem Leben dann abruft, wenn er sich im Stande der heiligmachenden Gnade befindet. Ein solcher Fall blos passiver Beharrlichkeit liegt augenscheinlich vor, wenn ein getauftes Kind in den Jahren der Unmündigkeit abstirbt, und würde auch eintreten, wenn ein Erwachsener unmittelbar nach seiner Bekehrung, welche ihn in den Stand der Gnade versetzte, unmittelbar, das will sagen, bevor er noch irgend eine Thätigkeit in der Heilsordnung entwickeln konnte, abgerufen würde. Daß ein solcher Rathschluß in der freien Gnädigkeit Gottes seinen Grund habe, somit ein besonderes Wohlwollen desselben gegen den Betreffenden einschließe, das liegt so sehr auf der Hand, wird auch in der hl. Schrift so klar bezeugt, vergl. B. d. Weish. 4, 11: „Er (der Gerechte) ward hinweggenommen, damit die Bosheit nicht seine Einsicht täusche und Trug seinen Sinn verrücke", daß es auch von den Semipelagianern nicht geleugnet ward. Nur kann bei dieser blos passiven Beharrlichkeit von einem *auxilium* speciale der Gnade (oben Trid. a. O.) nicht wohl Rede sein, da ja die Beistandsgnade begriffsmäßig nur da eingreift, wo der Mensch zu handeln hat. Also auch diese blos passive Ausdauer bildet nicht den eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung; wir bemerken weiter

daß drittens von dieser passiven die aktive Perseveranz wohl zu unterscheiden ist. Sie tritt ein, wenn der Mensch nach erlangter Rechtfertigungsgnade seine Tugend auf längere oder kürzere Zeit in den Versuchungen und Gefahren dieses Lebens zu bewähren hat. Hier nun liegt das perseverare in justitia der Synode von Trient vor, und man sieht, daß es eine Thätigkeit des Menschen erheischet, welche der Heilsordnung angehört. Die von der Kirche approbirte

Lehre Augustins sagt also zunächst aus, daß auch der Gerechte zu dieser (Heils-) Thatigkeit des besondern Beistandes Gottes (auxilium speciale) bedarf, des besonderen kann aber nur heißen sollen, daß dazu jene Gnade, welche ihn zum Gerechten gemacht hat, also die habituelle Gnade nicht ausreicht. Nun aber hatten wir diese Wahrheit schon im ersten Lehrsatze (N. 2 des §), und gewinnen also bis dahin nichts Neues, als etwa nur die nähere Bestimmung, daß in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge, nämlich nach dem Sündenfall Adams, schon das bloße Beharren in der Gnade, auch abgesehen von aller Vermehrung der Gnade durch gute Werke, eine Thätigkeit des Menschen ausdrückt, welche ohne Gottes Beistand durch den bloßen Habitus der Gerechtigkeit nicht vor sich gehen kann. Freilich ist hiermit die kirchliche Lehre von der Beharrlichkeit noch nicht abgeschlossen. Bevor wir jedoch weiter gehen, wollen wir das bisher Erörterte positiv bewähren, durch die 2. Synode von Orange, Kan. 10: Adjutorium (!) dei etiam renatis et sanctis est implorandum, ut ad finem bonum pervenire et in bono opere possint perdurare; vergl. Coelestins Sendschreiben, worin es heißt . . . neminem etiam baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adjutorium dei perseverantiam bonae conversationis accipiat. Unter dem Beistande der beregten Gnade kann der Gerechte ausharren; und da nun (nach Abschn. 4 unten) jedem Gerechten diese Gnade in zureichendem Maße von Gott verliehen wird, so folgt streng, daß im Sinne des Beharrenkönnens die Gabe der Beharrlichkeit keine Auszeichnung einzelner Gerechten aussagt. Auf solche werden wir erst hingeführt, wenn wir endlich bemerken,

daß man viertens auch von einer Gabe oder einem Geschenke der endlichen Beharrlichkeit (donum sive munus perseverantiae usque ad finem) redet, nicht um blos eine theoretische Wahrheit über die Nothwendigkeit der Gnade und die Tragweite ihres Wirkens auszusprechen, sondern um zugleich eine Thatsache in der Heilsordnung zu constatiren; und obwohl daher die Lehre von der Beharrlichkeit, also aufgefaßt, in die später zu behandelnde Lehre von der göttlichen Gnadenwahl eingreift, so mag doch des Zusammenhangs wegen das Lehrstück gleich hier thetisch abgemacht werden. Jene Gerechten nämlich, welche thatsächlich aktiv beharren im Guten, thun das, weil Gottes

Gnade in ihnen wirksam ist. Beharren sie nun unter dem Beistande wirksamer Gnade bis zum Lebensende, so tritt augenscheinlich zur aktiven die passive Beharrlichkeit hinzu, von welcher wir gezeigt haben, daß sie ein besonderes Wohlwollen Gottes, welcher gerade im Zustande des aktiven Beharrens sie abruft, einschließt. Daß sie aber im Augenblicke des Abscheidens aktiv beharren (in der aktiven Beharrung begriffen sind), das geschieht, weil Gottes Gnade in ihnen wirksam war und ist. Andere ihnen gleichstehende Gerechte sind gefallen; sie beharrten (aktiv) nicht in der Gerechtigkeit, obgleich auch sie die zureichende Gnade zum (aktiven) Beharren hatten, da jeder Gerechte das nöthige Gnadenmaß, um sich vor schwerer Sünde zu bewahren, empfängt. Ihre Nichtbeharrlichkeit ist also lediglich ihre Schuld, während freilich die Beharrlichkeit jener, welche bis ans Ende ausdauern, aus einem doppelten, aber zusammenhangenden Grunde ein besonderes Geschenk Gottes ist, einmal schon, weil die passive Beharrlichkeit ein solches ist, und dann auch, weil sie den Beistand Gottes zum (aktiven) Beharren als einen wirksamen, weil sie die wirksame Gnade der Beharrlichkeit erhielten, was bei denen, welche nicht bis zum Ende ausdauerten, aus welchem Grunde auch immer nicht der Fall war. So ist denn die absolute Beharrlichkeit, wie man sie nennt, da sie aktive und passive Perseveranz combinirt, ein nicht allen Gerechten zufallendes Geschenk Gottes, ein Geschenk, das der Mensch sich nicht im strengen Sinne verdienen oder selbst geben kann, um das er vielmehr durch Gebet und treue Mitwirkung mit der verliehenen Gnade bei Gott anhalten soll, in der vertrauensvollen Hoffnung, daß ihm diese für die Ewigkeit entscheidende Gabe, wenn er nur das Seine thut, nicht vorenthalten werde. — Zum ersten Male in der Gnadenlehre leuchtet uns auf diesem Punkte, wenn auch erst im Dunkel des Hintergrundes eine Wahrheit entgegen, welche in der geheimnißvollen Lehre vom inneren Verhältniß der Gnade zur Freithätigkeit des Menschen und von der Gnadenwahl unser Leitstern werden muß; jene Wahrheit, welche mit den Worten des Propheten Hoseas (Osee 13, 9) in akkommodativer Verwendung sehr trefflich bezeichnet wird: ***Perditio tua ex te Israel: tantummodo in Me auxilium tuum***, d. h. des Menschen Heil ist Gottes, sein Untergang die eigene Sache. So gründet es denn allerdings in einer besondern Güte Gottes, daß er seine Auserwählten leitet und führet auf dem

Wege der Tugend und Gerechtigkeit; daß er zu große Gefahren und Versuchungen, denen sie voraussichtlich erliegen würden, von ihnen abhält; daß er sie, wenn sie etwa wieder in schwere Sünde gefallen, nicht sogleich abruft, sondern langmüthig zur Bekehrung anleitet; daß er sie endlich gerade in einem Augenblicke, wenn sie in der Liebe Gottes stehen, zu sich hinübernimmt.

Zur positiven Beweisführung aus der hl. Schrift gehören alle mehrfach citirte Texte, welche aussagen, daß Gott in uns das Gute vollende; so Phil. 1, 6: „Der in uns das gute Werk angefangen hat, wird es auch vollenden bis auf den Tag Jesu Christi (für den Einzelnen die Todesstunde, für die Gesammtheit das Weltende; also bis ans Ende)", vergl. 1. Petr. 1, 5: „Die ihr in der Kraft Gottes erhalten werdet (φρουρεῖσθαι, wie in einer Festung geschützt werden) durch den Glauben zum Heil, das da offenbart werden soll am Ende der Zeit (καιρῷ ἐσχάτῳ, wie so eben)". Vorzugsweise zu beachten ist aber Christi sog. hohenpriesterliches Gebet, Joh. 17, 11 ff.: „Heiliger Vater, erhalte die in Deinem Namen, welche Du mir gegeben hast, weil sie die Deinen sind u. s. w." — Um Traditionszeugnisse zu haben, könnte die ganze Schrift Augustins de don. pers. ausgeschrieben werden. Es sei nur bemerkt, daß der Kirchenvater unter Anderm die Beharrlichkeit als Gabe Gottes auch aus dem Vater-unser, in welchem auch die Gerechten das „Führe uns nicht in Versuchung" beten, nachweiset; denn, sagt er, sancti quid aliud, quam ut in sanctitate perseverent, precantur?

3. Hauptstück.

Gnade in innerm Verhältniß zur menschlichen Freiheit: wirksame und zureichende Gnade.

§ 12.

1. Vorbemerkungen. — In der abgehandelten Lehre von der Unverdienbarkeit und Heilsnothwendigkeit der Gnade Gottes und von der Trageweite dieser beiden Attribute derselben ward allerdings auch schon mehrfach eine Beziehung der Gnade zur Freithätigkeit der Menschen ausgesprochen, aber das innere Ineinandergreifen dieser beiden Faktoren der Heilswirkung ward kaum noch oder gar nicht berührt. Zum Abschluß der Lehre von der Wirksamkeit der Gnade

erübrigt also, dies Verhältniß, in welchem dieselbe am tiefsten gekennzeichnet wird, zur Darstellung zu bringen. Die Darstellung aber knüpft sich an die Begriffe der wirksamen und der zureichenden Gnade, zweier Attribute, welche die Gnade von ihrem Verhältniß zur Freiheit des Menschen entnimmt. Vorab sind die nöthigen Vorbegriffe zu erörtern.

Bei jeder heilsamen Handlung wirken göttliche Gnade und menschliche Freiheit zusammen; es ist aber dieses Zusammenwirken kein äußeres Zusammentreffen der causa prima und der causa secunda, sondern ein gegenseitiges Durchdrungensein beider in der Weise, daß, um mich beiläufig der Worte des hl. Bernard zu bedienen, non aliquid a gratia, aliquid a libertate, sed totum a gratia et totum a libertate repetendum est; d. h. die Gnade wirkt die ganze Handlung mittels der von ihr angeregten und gehaltenen Freiheit; und die Freiheit vollzieht das ganze Werk in Kraft der Gnade, die sie erregt und trägt. Dabei ist aber, wie es schon das Verhältniß von causa prima und secunda mit sich bringt, und im Voranstehenden oft genug dargethan ward, die Operation der Gnade der unbestimmbar größere, die Cooperation der Freiheit der unbestimmbar kleinere, obgleich niemals schwindende Faktor.

Beim Zusamentreffen und Ineinanderwirken beider Faktoren steht der Gnade Gottes, wie oben nachgewiesen, jederzeit die Initiative zu. Da nun Gott selbst die reinste Thätigkeit (actus purissimus) ist, so wirkt auch die Gnade als Ausfluß der Thätigkeit Gottes nothwendig in sich selbst und unabhängig von menschlicher Mitthätigkeit. Erst nachdem die Gnade Gottes gewirkt, erleuchtet und gekräftigt hat, kann der spontane Wille des Menschen reagiren, während er sich zuvörderst der Gnade gegenüber nur receptiv verhält. Daraus folgt, die Wirksamkeit der Gnade ist eine innere, die nicht anderswoher stammt; efficacia gratiae est interna, non aliunde repetita. Somit ist, sieht man auf den ersten, den Ausgangspunkt der ganzen Bewegung (actu primo), jede Gnade wirksam.

Die Zustimmung (consensus) zur Gnade dagegen geschieht durch den menschlichen Willen. Was daher den durch die Gnade intendirten Erfolg anbelangt, so kann dieser, weil die Gnade niemals nöthigt, allerdings wegen Nichtzustimmung des menschlichen Willens unterbleiben. Hat jedoch die Gnade den beabsichtigten Erfolg, so heißt

sie wirksam actu secundo, oder wie man auch sagt, per efficaciam connexionis, weil nämlich der Erfolg sich ergibt aus der Verbindung (connexio) der Gnade mit der Freiheit. In diesem engern Sinne ist „wirksame Gnade" hier und fortab zu verstehen. Demnach unterscheidet man eine wirksame Gnade (gratia efficax), jene, mit welcher der Mensch eben das wirkt, wozu sie verliehen ward, die das Wollen oder Handeln, den innern oder äußern Akt gibt, quae dat velle sive operari;*) und eine andere erfolglose Gnade, gr. inefficax. Diese letztere heißt aber auch positiv eine genügende oder zureichende Gnade, weil der Mensch in ihrer Kraft hätte wirken können (gratia *sufficiens* — dat posse); der Erfolg unterblieb, weil die menschliche Freiheit ihre Mitwirkung versagte.

Bei der wirksamen Gnade erfolgt die Heilshandlung; in seiner Allwissenheit hat Gott diesen Erfolg ewig vorausgesehen, und darum auch vorausgewollt: und es kann nur dieser Wille Gottes sein, der ihn zur Verleihung einer solchen Gnade, um so zu sagen, bestimmt hat; denn wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen, und letztere des Zweckes wegen. Was aber Gott in wirksamer Weise (es handelt sich ja um die wirksame Gnade) will, das geschieht unfehlbar darum, weil Gott es will. Die Wirksamkeit der gratia efficax ist sohin eine durchaus zuverlässige und unausbleibliche, wenngleich, da der Mensch ihr frei zustimmt, keine zwingende oder nöthigende.

2. Die Realität der wirksamen Gnade. — Es gibt im Sinne der Kirchenlehre eine Gnade Gottes, welche zuverlässig und unfehlbar (certo et infallibiliter) den beabsichtigten Erfolg mit sich bringt. Obgleich in der nähern Bestimmung des innern Wesens solcher Gnade nicht nur die christlichen Confessionen, sondern selbst die Theologen der Kirche sehr weit auseinandergehen, so gibt es doch außer den Pelagianern und den ihnen verwandten Rationalisten keine christliche Religionspartei, welche ihre Realität beanstandet. Die Leugnung derselben wäre auch grundsätzlich echt heidnisch im Sinne von Cicero und Horaz, deren den christlichen Gnadenbegriff umstürzende Aussagen wir Anfangs dieser Schrift S. 5 beigebracht haben. Diesen stellen wir den Erguß des h. Augustin, welcher in der Kirche als der „Lehrer

*) Indeß möge man in dieser üblichen Definition der gratia efficax das dat einstweilen doch in dem weitern Sinne nehmen, der sowohl das „verursachen" als das „veranlassen" in sich begreift.

der Gnade" (doctor gratiae) vorzugsweise geehrt wird, entgegen *enchirid.* cap. 98): Quis tam impie desipiat, ut dicat, deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere? Und in der That, ist es die Gnade, welche den Menschen zum Vollzuge heilskräftiger, seiner Natur schlechthin unerreichbarer Akte befähigt, so setzt sie zwar der Mensch, aber doch nur, weil die Gnade ihn berührte. Der eigentliche Grund solcher Handlungen ist daher stets die Gnade, und daher ist, um dem Wirken der Gnade im Heilsakte gerecht zu werden, anzunehmen: beim Heilsakte zieht die Gnade den menschlichen Willen zu sich hinauf und in sich hinein, umfängt und umschließt, hebt und trägt, ja, wenn man so sagen mag, bannt und zaubert ihn, freilich Alles dies, ohne seine spontane Thätigkeit aufzuheben. Liegt nun der Erfolg einer also wirkenden Gnade thatsächlich vor, so werden wir rückwärts schließen müssen, daß diese ihre Wirksamkeit von Gott ihrem Urheber und Spender beabsichtigt und ebendeswegen auch unfehlbar und zuverlässig war. Daß damit noch immer weder eine Unwiderstehlichkeit ihres Wirkens noch eine Nothwendigkeit ihrer Wirkung behauptet werde, wird sich später zeigen.

Zum biblischen Argument verweise ich für das A. T. auf Sprüchw. 21, 1: „Wie Wasserbäche, so ist das Herz des Königs in der Hand des Herrn; wohin er will, lenkt er es"; und für das N. T. auf die schon erörterten Texte, welche im Heilswerke des Menschen Gott das Wollen und Vollbringen, das Eines und Alles beilegen, Röm. 9, 16; Phil. 2, 13; Hebr. 13, 21 u. m. a. Für die Ueberlieferung gilt die schon oben (S. 158) bei der Lehre von der zuvorkommenden Gnade gemachte Bemerkung auch hier, daß die griechischen Väter vor Augustin freilich manchmal incorrekt sich geäußert haben; wenngleich doch auch bei ihnen (vgl. Basilius [*epist.* 98 ad Gregor.]: „Was uns immer durch die göttliche Machtfülle zukommt, von dem sagen wir, daß es das Werk der in uns wirkenden Gnade sei") dem Begriffe der wirksamen Gnade günstige Aussagen vorkommen; und gilt die gleiche Entschuldigung. Ueber Augustin und die Folgezeit kann kein Zweifel bestehen.

Die dogmatische Währung unseres Satzes muß so präcisirt werden: Die Realität wirksamer Gnade in vorgemerktem Sinne ist kirchliche Lehre, nicht als ob das Kirchenamt feierlich und förmlich dafür

sich erklärt (ich wenigstens wüßte keine solche Entscheidung), sondern auf Grundlage der hl. Schrift wegen Uebereinstimmung der Väter und Theologen. Das kirchliche Bewußtsein dieser Lehre spricht sich übrigens doch auch bestimmt genug in gewissen liturgischen Gebetsformularien aus, von denen folgende Fragmente beigebracht werden mögen: Dirige ad te tuorum corda fidelium, ut in fide inveniantur stabiles et in opere efficaces. — Ad te nostras etiam rebelles compelle voluntates. — Junge nos efficaciter solius tuae gratiae dono, ut simus in te unum et in nullo deviemus a vero. — Omnium nostrum ad te corda converte.

3. Die wirksame Gnade nöthigt nicht. — Wie auch immer die innere Natur wirksamer Gnade begriffen werden möge, daß sie den Willen des Menschen nöthige, darf nicht behauptet werden: *gratia efficax non est necessitans*; auch ihr und ihrer Energie gegenüber bleibt der Mensch frei, d. h. wahlfrei, er kann ihr Widerstand leisten. Für diese, die Sittlichkeit in ihrem Springpunkte schützende Capitalwahrheit hat sich die Synode von Trient in ihren bekannten Erklärungen über die Wahlfreiheit ausgesprochen; s. Sitz. 6, Kan. 4: S. q. d., liberum hominis arbitrium a deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo deo vocanti; *neque posse dissentire si velit*, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere: a. s.; vgl. Kan. 5 und Kap. 6. Diese Freiheit der Wahl, welche dissentiren kann, wenn sie will, enthält nicht blos den Gegensatz zum äußern Zwange, sondern auch zur innern Nothwendigkeit; und darum legt auch die wirksame Gnade weder Zwang von außen, noch Nöthigung von innen auf. — Der Reformatoren und später der Jansenisten wegen müssen nämlich diese beiden Merkmale der menschlichen Freiheit, auch der Gnade gegenüber, wie immer man ihren Grundbegriff fixiren möge (auf den wir an dieser Stelle nicht umständlicher eingehen können), vollends der Freiheit in diesem Lebensstadium, durchaus festgehalten werden. Luther sprach bekanntlich dem gefallenen Menschen die sittliche Wahlfreiheit ab, und stellte dem *liberum* arbitrium ein *servum* arbitrium entgegen (in der bekannten Schrift gleichen Titels, der eigentlich selbst schon eine contradictio in adjecto enthält). Der Wille des Menschen, ward von ihm gelehrt, bestimmt sich nicht selbst, sondern wird von außen bestimmt, vergleichbar, wie er in seiner kräftigen Weise sich ausdrückt,

einer Mähre, welche bald der hl. Geist, bald der Teufel reitet. Darum folgt der Mensch dem Zuge der Gnade, wenn sie ihn erregt, mit Nothwendigkeit, wenn auch willig (voluntarie), so doch nicht freiwillig (libere). Wir verweilen nicht länger bei den Consequenzen solcher Lehre, haben wir sie ja in der protestantischen Justificationstheorie (oben 2. Abschn.) sattsam wahrgenommen. Uebrigens war doch Luther aufrichtig genug zu gestehen, daß mit seiner Auffassung des Menschen sittliche Freiheit in Wegfall komme. Anders hierin die Jansenisten. Sie gaben wenigstens vor, die Freiheit des Menschen aufrecht halten zu wollen, erachteten jedoch, eine solche könne auch bei innerer Nothwendigkeit in bloßer Abwesenheit des äußeren Zwanges bestehen. Sie lehrten demgemäß, die wirksame Gnade bewältige den Menschen also, daß er ihr nicht widerstehen könne: die berufene Lehrmeinung von der unwiderstehlichen Gnade, auf welche wir noch näher zurückkommen. So ward denn noch nachdrücklicher, als es schon im Tridentinum geschehen war, durch Entscheidung des apostolischen Stuhles auch die Abwesenheit der innern Nothwendigkeit in den kirchlichen Begriff der menschlichen Freiheit aufgenommen. Da nun selbstredend die wirksame wie jede andere Gnade den freien Willen afficirt, so muß jede Art äußern und innern Zwanges (Nöthigung ist innerer Zwang) von ihr fern gedacht werden. Die gedachte Entscheidung des kirchlichen Lehramtes liegt in der Verurtheilung nachstehender Sätze vor, von Jansenius selbst (es ist der dritte unter seinen berufenen fünf Sätzen): Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione; von Bajus (*prop. damn.* 39): Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit, und (*prop.* 66): Sola violentia repugnat libertati hominis naturali. Uebrigens ist auch bei einigem Nachdenken dem gesunden Sinne selbst des ungeschulten Menschen einleuchtend, daß Nothwendigkeit jedweder Art der gerade Gegensatz der geschöpflichen Freiheit ist (nur von der absoluten Freiheit Gottes mag gesagt werden, daß sie in ihrer Bethätigung nach innen mit der innern Nothwendigkeit zusammenfalle), daher die Freiheit, so lange sie Wahlfreiheit ist, stets die Möglichkeit des Andersseins neben sich haben muß. Auch das wird sich bei einigem Nachdenken leicht ergeben, daß Gott seine Gnade, wie kräftig sie auch sein möge, begriffsmäßig nur freien Wesen zuwenden kann; Gottes Einwirken

auf unfreie dem Causalgesetze der Nothwendigkeit unterstellte Wesen heißt nicht und ist nicht Gnade. Es ist ein Dokument der Machtfülle Gottes, daß er freie Geschöpfe ins Dasein rief; und wenn dieselbe Machtfülle Gottes an der Freithätigkeit solcher Geschöpfe eine scheinbare Schranke findet, so hebt diese seinsollende Beschränkung die Unendlichkeit der Macht Gottes darum nicht auf, weil er es selbst ist, welcher frei und gnädig solche Beschränkung sich selbst hat setzen wollen. So unerforschlich das Alles in seinen Folgen sein mag, in seinem Grunde ist es vollkommen einleuchtend.

Es soll nicht geleugnet werden, daß im N. T., namentlich in den Pauliniſchen Sendschreiben Texte sich finden, welche der unwiderstehlichen, der nöthigenden Gnade das Wort zu reden scheinen. Statt auf umständliche Besprechung einzelner Stellen einzugehen, welche hier in der That wenig fruchten würde, suchen wir uns lieber aus dem ganzen Geist der hl. Schrift auch in schwierig und bedenklich scheinenden Aussagen zu orientiren. Gilt es die Art des Wirkens der Gnade im Menschen, so ist innerhalb der Wahrheit ein doppelter Ausgangspunkt der Betrachtung gedenkbar, und je nach der Wahl des einen oder andern, gestaltet sich eine doppelte Ausdrucksweise, deren eine der andern zu widersprechen scheint, obwohl die eine die andere nur ausgleicht und ergänzt. Nimmt man zum Ausgangspunkt die göttliche Thätigkeit, und schauet sich die menschliche Heilswirkung, wie von der Himmelshöhe herab, an, dann schrumpft die Freiheit des Menschen also zusammen, daß sie in solcher Vogelperspektive dem Blicke des Betrachtenden, wenigstens wenn er das Schauspiel in das beschreibende Wort fassen will, zu entschwinden scheint, und doch war sie nur übersehen; geht man dagegen von der Freithätigkeit des Menschen beim Heilswerke aus, dann kann es sich treffen, daß in der Beschreibung des vom Menschen zu Leistenden die vom Blicke des Betrachtenden hoch und fern abgerückte Gnade in ihrer Kraft und Würde geleugnet scheint, und doch war sie stets vorausgesetzt und nur diesmal nicht in Anschlag gebracht. Diesen doppelten Gesichtspunkt, den man als den religiösen und moraliſchen bezeichnen könnte, wählt nun auch abwechselnd je nach der augenblicklichen Absicht die hl. Schrift; unbefangene Billigkeit fordert, scheinbar entgegengesetzte Aussagen derselben nicht einseitig zu pressen, sondern auszugleichen, und selbst, wenn uns die Ausgleichung nicht gelingen sollte, doch festzuhalten, daß sie in ob

auch unbegreiflicher Weise sich ausgleichen müssen. Schon die Synode von Trient hat dieses Verfahren der h. Schrift treffend gekennzeichnet, s. Sitz. 6, Kap. 5: Unde in sacris litteris cum dicitur: ‚convertimini ad me et ego convertar ad vos' libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: ‚converte nos domine ad te, et convertemur' dei nos gratia praeveniri confitemur. Es läßt sich eine ganze Reihe solcher biblischen Parallelsätze, welche selbst im Wortausdrucke correspondiren, ausheben; wir wollen nur eine Auslese solcher, welche hier zunächst zutreffen, hersetzen. Um mit dem tridentinischen Beispiel zu beginnen, die hl. Schrift fordert also uns auf, zu Gott uns zu bekehren, Zach. 1, 3 — und lehrt, daß Gott es sei, der uns bekehre, Jerem. 31, 21; sie mahnt uns, ein neues Herz uns zu machen, Ezech. 18, 31 —. und sagt, daß Gott uns ein solches gebe, das. 11, 19; sie heischt uns, Gott zu suchen, 2. Chron. 15, 2, — und versichert, daß Gott uns suche, Apok. 3, 20; will, daß wir Christo nachfolgen, Matth. 10, 38 — und betheuert, daß Gott uns zu ihm hinziehe, Joh. 6, 44; ermahnt uns, in Christo zu bleiben — und lehrt in einem Zuge, daß er in uns bleibe, Joh. 15, 4; gebietet, unser Herz auf Gottes Gebote zu lenken — und sagt, daß Gott unser Herz zu sich lenke, Psalm 118, 36 und 112; nach ihr sollen wir das Böse meiden, Psalm 37, 27 — und Gott bitten, daß er uns vor dem Bösen bewahre, 2. Kor. 13, 7; nach derselben ist er es, der uns erwählt, Joh. 15, 18 — und wir erwählen ihn, Luk. 10, 42 und dgl. mehr. Ja, derselbe Völkerlehrer, der Röm. 9, 23 betheuert, daß Gott uns zu „Gefäßen des Ruhmes" (σκεῦος εἰς δόξαν) bereite, versichert 2. Tim. 2, 21, daß wir es sind, welche durch unsere Mühewaltung ein solches „Gefäß der Ehre" (σκεῦος εἰς τιμήν) herstellen. Kann nun die hl. Schrift sich nicht selbst widersprechen, so wird klar, daß, will man aus ihr den vollen Lehrgehalt erheben, in solchen Parallelsätzen der eine alternativ durch den andern ergänzt, ausgeglichen, wenn man will, corrigirt werden muß. Im Uebrigen aber, bekännte sich die Schrift zum Lehrsatze von der nöthigenden Gnade, welchen Sinn hätten die Aufforderungen zur Bekehrung, zur Mitwirkung, zur Bewahrung der Gnade, welche sich so zu sagen auf jedem ihrer Blätter finden? Noch mehr, ausdrücklich gesteht die Schrift mit Bedauern zu, daß der Gnade Seitens des Menschen oftmals Widerstand geleistet werde, so Ap.-Gesch. 7, 31: „Ihr widerstehet

beständig dem hl. Geiste"; und Hebr. 13, 15: „Achtet darauf, daß Niemand hinter der Gnade Gottes zurückbleibe (ὑστερεῖν)". Uebrigens wird auch durch die biblisch so stark bezeugte Wahlfreiheit des Menschen bei seinem sittlichen Handeln jede Nöthigung der Gnade ausgeschlossen, s. Jes. Sir. 31, 10: „Der da das Gesetz übertreten konnte und nicht übertrat; Böses thun, und nicht that". Wenn man sich zu Gunsten der nöthigenden Gnade endlich auf Röm. 9, 19: „Wer widerstehet seinem (Gottes) Willen?" welches der Apostel, obwohl er es dem Gegner in den Mund legt, doch hingehen läßt, beruft, so mag man einräumen, daß dem absoluten Willen Gottes, weil er allmächtig ist, kein Geschöpf mit Erfolg Widerstand leistet; allein die Gnade ist nicht sofort mit dem absoluten Willen Gottes zu identifiziren, wie denn auch zwar nichts *contra*, aber doch Manches *praeter* dei voluntatem geschieht.

Anlangend die Ueberlieferung, so spricht es nach der Lage der Dinge für sich selbst (oben), daß ihre Zeugen vor Augustin, namentlich die griechischen, von einer Nöthigung der Gnade nichts gewußt, vielmehr neben ihr die Freiheit stets festgehalten und beide in Harmonie zu bringen gesucht haben. Belegstellen sind eigentlich überflüssig, folgende mögen Zeugniß ablegen. Der hl. Chrysostomus (*de nom. mutat. hom.* 3 u. 6) äußert: „Niemand zwingt er (Gott mit seiner Gnade), sondern wenn er will, wir aber nicht wollen, mißräth die Heilssache, nicht als ob sein Wille schwach, sondern weil er Niemand nöthigen will"; *) Theodoret bemerkt (zu Philipp. 1, 30): „Gaben Gottes nennt er (der Apostel) sowohl den Glauben als den siegreichen Kampf, nicht die Wahlfreiheit beseitigend, sondern lehrend, daß die gnadenentblößte Willensmeinung nichts Gutes ausrichte; denn beider bedarf es, sowohl unserer Mühewaltung als der göttlichen Beihülfe." **) — In der Hitze des Streites mit den Pelagianern hat denn freilich Augustin sich Ausdrücke entschlüpfen lassen, welche hart klingen und

*) Οὐδένα βιάζεται, ἀλλ' εἰν αὐτὸς θέλῃ, ἡμεῖς δὲ μὴ θέλωμεν, διατίθεται τὸ τῆς σωτηρίας ἡμῶν· οὐκ ἐπειδὴ ἀσθενὲς αὐτοῦ τὸ βούλημα, ἀλλ' ἐπειδὴ ἀναγκάσαι οὐδένα θέλει.

**) Δῶρα θεοῦ κέκληκε καὶ τὸ πιστεῦσαι καὶ τὸ λαμπρῶς ἀγωνισασθαι, οὐ τὸ καθαίρετον τῆς γνώμης ἐκβάλλων, ἀλλὰ διδάσκων, ὡς αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἡ γνώμη γεγυμνωμένη τῆς χάριτος οὐδὲν δύναται κατορθῶσαι τῶν ἀγαθῶν· ἀμφοτέρων γὰρ χρεία. καὶ τῆς ἡμετέρας προθυμίας καὶ τῆς θείας ἐπικουρίας.

dem Mißbrauch und Mißverständniß zugänglich sind, wie daß die Gnade indeclinabiliter et insuperabiliter Erfolg habe; abgesehen nun davon, daß Augustins Controverse mit den Semipelagianern nicht das Verhältniß der Gnade zur Freiheit in ihrem Wirken, sondern die Nothwendigkeit der erstern betraf, wir also, obgleich Augustins Lehre den Massilienſern gegenüber kirchlich gebilligt ist, gar nicht gehalten sind, jede Aeußerung Augustins in diesem Lehrstück zu vertheidigen oder gar uns anzueignen, so bemerkte Augustin es selbst, daß er zu weit gegangen, und lenkte in seinen Retraktationen ein. Wie weit der große Mann aber davon entfernt war, auch der Gnade und ihrer Energie gegenüber die Freiheit, selbst die Wahlfreiheit preiszugeben, kann uns u. A. bezeugen (*de spir. et litt.* cap. 34): Consentire vocationi dei, vel ab ipsa dissentire, propriae voluntatis est. Auch die mittelalterlichen Theologen haben sich ausdrücklich zur Wahlfreiheit der Gnade gegenüber bekannt, sohin von einer Nöthigung durch dieselbe nichts gewußt. Etwas ganz Anderes ist es, wenn Jemand glauben sollte, daß die Thomisten im Mittelalter und besonders in späterer Zeit sich über die Natur der wirksamen Gnade dialektisch in einer Weise ausgelassen hätten, welche mit wahrer Wahlfreiheit Seitens des Menschen nicht mehr bestehen könne. Das ist und bleibt Gegenstand freier wissenschaftlicher Discussion.

4. Das System der unwiderstehlichen Gnade. — Wenn die Gnade nicht nöthigt, so kann der Mensch ihrer Einwirkung (in actu secundo) widerstehen. Die logische Richtigkeit dieser Folgerung wird Niemand beanstanden. Somit gibt es keine unwiderstehliche Gnade (gratia irresistibilis). Da jedoch hier der Springpunkt und das Protonpseudos der ganzen jansenistischen Gnadenlehre liegt, so wollen wir in dogmenhistorischem Interesse diesen Folgesatz des katholischen Dogmas auch geflissentlich behandeln. Die Wirksamkeit, d. h. die Art des Wirkens der mit Erfolg begleiteten Gnade besteht also nach Jansen in einer sieghaften, d. i. jeden Widerstand überwiegenden und darum unwiderstehlichen Lusterregung. Er ging von dem, wie sich zeigen wird, falsch gedeuteten Satze Augustins aus: Quod magis nos *delectat*, secundum id operemur necesse est; d. h. mit Nothwendigkeit bestimmt sich der Mensch für den Gegenstand seines größern Wohlgefallens. Dieses Gefallen, diese Lust (delectatio) ist eine doppelte: Die fleischlich-irdische Lust (del. carnalis) der Begierlichkeit und die

geistlich-himmlische (coelestis) der Gnade. Beide Delektationen, einander feindlich, liegen im Streite um den Menschen, dessen Willen sie in entgegengesetzter Richtung afficiren und sollicitiren: und diejenige Lust, welche der Kraft nach die größere ist, siegt im Streit, sie ist victrix, und solcher delectatio victrix folgt der Mensch, allerdings willig (voluntarie), aber nothwendig (necessario). Man übersehe aber nicht, daß beide Delektationen nach Jansenius als vom Menschen unabhängig zu begreifen sind, indem sie ihn vor aller Reflexion und Ueberlegung bewegen und ziehen (delectatio indeliberata). Unter dieser Voraussetzung muß nun im Sinne Jansens jene Gnade als eine wirksame, die Erfolg hat, bezeichnet werden, deren Zugkraft größer ist, als die entgegengesetzte Lusterregung der Begierlichkeit; sie wird daher erklärt als eine delectatio victrix ad oppositam concupiscentiam. Das Maß der Energie oder der Kraft bei solcher Gnade ist natürlich kein absolutes, sondern richtet sich nach dem jedesmaligen, größern oder geringern Reiz der Sinnlichkeit; je größer dieser in einem gegebenen Falle ist, desto größer muß auch das Maß der Gnadenkraft, welche mit ihrer himmlischen Lust jenen überwiegen soll, angesetzt werden. So begreift sich denn die Definition Jansens, nach welcher die efficacia gratiae nichts anderes ist, als die delectatio gratiae coelestis per gradum relative victrix contra oppositam concupiscentiam. Jene Gnade, deren Lusterregung verhältnißmäßig geringer ist, als die ihr gegenüberstehende Fleischeslust, die gratia relative minor contra oppositam concupiscentiam, nannte man „kleine Gnade" (gratia *parva*), welche man an die Stelle der zureichenden Gnade (gratia sufficiens) der Katholiken zu schieben suchte: sie hat keinen Erfolg, weil der Mensch nun mit gleicher Nothwendigkeit der größern Delektation auf der andern Seite, nämlich der der Begierlichkeit folgt. — Alle jansenistischen Irrungen in der Gnadenlehre ergeben sich aus diesem Grundsatze vom Wirken der Gnade; insbesondere ist der Zusammenhang der berufenen fünf Sätze aus Jansens Schrift „Augustinus", welche von Innocenz X. verurtheilt wurden, mit leichter Mühe einzusehen.*)

*) Diese fünf Sätze, obwohl sie mehrentheils apart in dieser Schrift beurtheilt werden, mögen hier ihrer Berühmtheit wegen im Zusammenhange hergesetzt werden.

1. Aliqua dei praecepta justis volentibus et conantibus secundum

Zur Würdigung dieses Lehrsystems bemerken wir 1. Es hebt die sittliche Wahlfreiheit des Menschen auf. Der Mensch bestimmt sich hiernach nicht selbst, sondern er wird bestimmt — durch ein mathematisches Größenverhältniß, welches von ihm, von seinem Willen durchaus unabhängig ist. Auch bezeugt einem Jeden ein tiefernster Blick in sein eigenes Bewußtsein, daß er keineswegs stets dem größeren Reize sei es der Gnade oder der Begierlichkeit Folge gibt; es steht bei ihm, unter den entgegengesetzten ihn sollicitirenden Anmuthungen in freier Wahl auch dem geringeren Motive den Vorzug zu geben; der Mensch thut das oft genug und thut es nach einem Bestimmungsgrund, der lediglich in ihm selbst, also in seiner freien Wahl liegt, und daher nicht weiter erklärt werden kann. In gewissem Sinne und wie Augustin es meinte, wird freilich vollkommen richtig gesagt, daß der Mensch sich stets für den Gegenstand seines größeren Wohlgefallens entscheidet, wenn nämlich dies „Wohlgefallen" nur als anderer Ausdruck für „freie Wahl" gelten soll; mit anderen Worten, wenn der Mensch es ist, welcher in freier Thätigkeit das größere Wohlgefallen selbsteigen herangebracht hat, oder wenn, wie man es ausdrückt, die delectatio eine deliberata war. Stellen wir uns z. B. vor, Jemand habe in Gedanken einer unreinen Versuchung sündhaft nachgegeben. Im Augenblicke, wo er einwilligte, räumen wir ein, daß der Reiz der bösen Lust überwog; er hätte aber gleich beim ersten Beginn der Tentation frei in die andere Wagschaale genugsames Gegengewicht einlegen sollen, etwa durch ernste Hinlenkung seiner Gedanken auf die Ewigkeit, das Gericht und die Hölle. Als er nun aber in freier Verschuldung dies verabsäumte, ist er es selbst gewesen, welcher das

praesentes quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.

2. Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur.

3. Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

4. Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui possit humana voluntas resistere vel obtemperare.

5. Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse vel sanguinem fudisse.

Uebergewicht der bösen Lust herangebracht hat; und wenn er nun endlich einwilligte, so geschah es nicht, weil er mußte, sondern weil er wollte. Schon mit dieser Analyse des Vorgangs ist jenes System gerichtet. Wir fügen aber noch einige Reflexionen bei. 2. Auf den Urstand des Menschen und der Engel bezogen, läßt eine solche Auffassung des Wirkens der Gnade den Sündenfall dort wie hier unbegreiflich, ja unmöglich finden. Man begreift durchaus nicht, woher denn im Stande der Unschuld die fleischliche Lust überhaupt (beim Engel) oder auch nur als überwiegend gegenüber der Gnade (beim paradiesischen Menschen, als unordentliche Begierlichkeit) zu entnehmen sei. War aber damals, wie nicht zu bezweifeln, die delectatio coelestis entweder allein vorhanden oder doch überwiegend, so mußten ja Engel und Mensch dem Zuge derselben folgen: wie konnten sie zu Falle kommen? Wir begreifen den Sündenfall unserer Stammeltern und eines Theiles der Engel als möglich lediglich bei Festhaltung einer wahren Wahlfreiheit. Kann aber ohne solche der menschliche Abfall im Paradiese nicht begriffen werden, warum soll denn solche Wahlfreiheit, als ein wesentliches Vermögen der Menschennatur nicht auch im gefallenen Zustande, obwohl geschwächt und mit vorwaltender Neigung zum Bösen, angenommen werden? 3. Empirisch steht es ferner durchaus fest, daß die Gnade den Menschen keineswegs immer in Weise der Lust anmuthet, ihn vielmehr häufig genug durch Furcht und Schrecken erschüttert, und mit solchen Affekten den Reiz der Sinnlichkeit dämpft, gemäß den Worten des Weisen, Jes. Sir. 1, 27: „Die Furcht Gottes treibt die Sünde aus." Auf solchen Vorgang läßt die jansenistische Theorie keine rechte Anwendung zu. Daß aber das Motiv der Furcht als Mittel der Abschreckung vom Bösen für den Anfang der Heilswirkung gar nicht verwerflich sei, ist bekannte Kirchenlehre. 4. Endlich ist der Begriff der wahrhaft zureichenden, aber unwirksamen Gnade in diesem Systeme vollends aufgehoben; es gibt dann keine Gnade, welche das Vermögen gewährt (dat posse), und nur deshalb keinen Erfolg hat, weil der Mensch in freier Schuld seine Mitwirkung versagt. Diese Bemerkung leitet zum Folgenden über.

5. Die zureichende Gnade. — Außer der wirksamen Gnade gibt es nämlich nach der katholischen Lehre auch eine unwirksame, die den beabsichtigten Erfolg nicht hat; dennoch ist sie wahrhaft zureichend oder genügend für den Erfolg, der blos deshalb unterbleibt, weil der

Mensch, seine Freiheit mißbrauchend, seine Mitwirkung versagt. Das ist die zureichende Gnade (gratia sufficiens). Also auch die unwirksame und überhaupt jede Gnade ist (war) wahrhaft zureichend. Mit Absicht haben wir „wahrhaft" hinzugefügt, d. h. zureichend unter den gegebenen Verhältnissen, nicht etwa, wie die Jansenisten, um ihrer „kleinen" Gnade (oben) den Namen der zureichenden, auf den es ankam, mit einigem Schein geben zu können, mißdeuteten, blos eine solche, welche an sich genommen, unter andern Umständen und abgesehen von den vorliegenden Verhältnissen zugereicht haben würde. Jede, auch die erfolglose Gnade, ist hier und jetzt im Sinne der Kirche ausreichend zu ihrem Zwecke; wobei nur die etwaige Einschränkung zuzulassen ist, daß sie für den eigentlich beabsichtigten Zweck nicht gerade unmittelbar auszureichen braucht (gratia proxime sufficiens); sie kann nämlich allerdings auch blos in entfernterer Weise dafür ausreichend sein (gratia remote sufficiens), indem sie zum Gebrauch vorbereitender Mittel für den beabsichtigten Zweck, aber auch wahrhaft und vollkommen den Menschen befähigt, vgl. S. 15. Eine völlig unzureichende oder ungenügende Gnade weiset die katholische Lehre als ein jansenistisches Unding gänzlich ab.

Der Beweis für die Realität dieser Gnade liegt im Zusammenhang der katholischen Dogmen. Gott will ernstlich, lautet der hier zu postulirende Satz, das Heil aller Menschen; vergl. nur 1. Tim. 2, 4. Da nun dies bei Erwachsenen wenigstens ohne die Gnade des Beistandes nicht zu erreichen steht, so folgt, daß Gott, jenen allerdings freignädigen Willensentschluß vorausgesetzt, den Menschen die zu ihrer Heilswirkung benöthigte Gnade in wahrhaft zureichendem Maße auch spenden müsse, damit der Mensch sein Heil wirken könne, und falls es nicht geschieht, Niemanden als sich selbst anzuklagen habe. Wir kommen darauf im 4. Abschnitt zurück. In diesem Zusammenhange der Lehrsätze hat sich auch das kirchliche Lehramt für unsere Thesis ausgesprochen. So das 2. Concil von Orange, Kan. 25: Credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati (Christo auxiliante et cooperante) quae ad salutem pertinent, possint et debeant (si fideliter laborare voluerint) adimplere. Ebenso im Trident. Sitz. 6, Kap. 11, wo ausgeführt wird, daß Niemand sagen dürfe, die Gebote Gottes zu halten sei unmöglich. Nam (Augustins Worte *de nat. et gr.* 43) deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et

facere, quod possis et petere, quod non possis et adjuvat, ut possis. Endlich vergl. die erste unter den fünf condemnirten Propositionen Jansens (oben S. 183 f.).

Gegner der katholischen Lehre sind hier außer den Jansenisten auch die Calvinisten. Bei Letzteren, welche nicht nur die sittliche Wahlfreiheit dem Menschen vollständig absprachen, sondern auch eine absolute Prädestination und Reprobation lehrten, liegt das einfach in der Folgerichtigkeit des Gedankenganges; wir sehen hier von weiterer Auseinandersetzung ab, um in der Lehre von der Gnadenwahl darauf zurückzukommen. Was aber die Jansenisten anbelangt, so nannten sie die zureichende aber erfolglose Gnade im Sinne der kirchlichen Theologie ein nutzloses ja schädliches Geschenk Gottes: sie führe nur gerades Weges in die Hölle, und Satan müsse wünschen, daß recht Vielen solche Gnade zu Theil werde. Auf solche Verlästerung ist aber ganz ruhig und einfach zu erwiedern: Freilich *ohne* zureichende Gnade (wir sprechen natürlich nur von solchen Menschen, welche zum Gebrauche der sittlichen Anlagen gelangen) ist keine Verdammung gedenkbar; aber der *Grund* der Verdammung, wo sie eintritt, ist gewiß nicht die zureichende Gnade, sondern der menschliche Wille oder vielmehr seine Verstocktheit, welche sie zu einer *blos* zureichenden Gnade werden ließ, d. h. dieselbe erfolglos machte. Man verwechsele doch den Grund nicht mit der Bedingung. Fragt man aber, wozu die zureichende Gnade dient oder dienen soll? so braucht man um die Antwort nicht verlegen zu sein. Sie soll Gottes Willen, Allen zum Heile zu verhelfen, documentiren, und selbst den Verdammten noch das Zeugniß abnöthigen, daß Gott, der auch ihr Heil wollte, barmherzig und gnädig sei. Umgekehrt, was soll denn die „kleine" Gnade der Jansenisten, mit welcher der Mensch nicht einmal wirken *kann*? Aus ihrer Realität würde sich ergeben müssen, daß ein Mensch ohne seine Schuld verdammt werden konnte; denn, wie schon der gesunde Sinn spricht, ultra posse nemo tenetur. Im rechten Lichte besehen, sind wirklich diese unwirksamen Gnaden der Jansenisten nicht verschieden von den Gaukeleien und Täuschungen (ludibria et phantasmata fidei), welche, nach Calvins Lästerung, Gott in den Reprobirten heranbringt, um sie desto sicherer ins Verderben zu stürzen.

Zur positiven Beweisführung mögen biblisch zwei Texte genügen, aus jedem Testamente einer, Texte, welche das von Gott gegebene

Vermögen (posse), das der Mensch durch Schuld vereitelt, deutlich enthalten: Sprüchw. 1, 24 hören wir die Klage der göttlichen Weisheit, welche zur Bekehrung einladet und dazu ihren Geist und ihre Worte gibt, also sprechen: „Gerufen habe ich, und Ihr habt Euch versagt; meine Hand habe ich ausgestreckt und Niemand war, der auch nur darauf achtete". Und im N. T. die rührende Klage unseres Herrn selbst, Matth. 23, 37: „Jerusalem, Jerusalem . . . wie oft habe ich Deine Kinder versammeln wollen . . . aber Du hast nicht gewollt". Wille steht gegen Wille, der menschliche gegen den göttlichen, und durch den menschlichen wird der göttliche vereitelt; kann davon im Ernst Rede sein, wenn der göttliche Wille den menschlichen zum vereitelten Erfolge nicht einmal befähigte? Aus der Ueberlieferung möge eine Stelle Augustins, der gewiß auch bei den Gegnern unverdächtig ist, genügen *(de lib. arbitr.* lib. 3, cap. 16): Ex eo quod non accepit, nullus reus est; debet autem, si accepit et voluntatem liberam et sufficientissimam facultatem. Natürlich, im Sinne der Gegner fällt der Begriff des Sollens (debere) grundsätzlich fort.

6. Dialektisch-spekulative Verständigungsversuche. — Die erörterte Kirchenlehre von der wirksamen und zureichenden Gnade enthält ein unergründliches Geheimniß. Gehen wir nämlich von der zuletzt behandelten zureichenden Gnade aus und lehren: sie ist erfolglos oder unwirksam blos darum, weil der Mensch ihr nicht mitwirkt, so scheint es, müsse dann weiter auch gesagt werden, die wirksame Gnade habe eben darum Erfolg, weil der Mensch ihr frei mitwirkt; sohin liege der Unterschied zwischen beiden Arten der Beistandsgnade lediglich auf Seiten des Menschen: in der Gnade selbst oder auf Seiten Gottes sei kein Unterschied. Aber wie kann es dann eine Gnade geben, welche gewiß und unfehlbar Erfolg hat? Kehren wir aber den Spieß um, und sagen, von der wirksamen Gnade ausgehend, diese habe Erfolg, weil Gott denselben wirksam (efficaciter) will, so scheint es nun, müsse dann weiter auch gesagt werden, die zureichende Gnade habe keinen Erfolg, weil Gott diesen nicht *also* will, somit liege der Unterschied jedesmal auf Seiten Gottes in dem unterschiedlichen Wesen der beiden Gnaden selbst. Aber wie kann es denn lediglich die freie Schuld des Menschen sein, daß die zureichende Gnade ohne Erfolg bleibt? Wir sehen, es muß hier zum andern Male gesagt werden:

Perditio tua ex te Israel, tantum in Me auxilium tuum. — Um das Geheimniß soweit es thunlich aufzuhellen, sind von den speculativen Theologen verschiedene Lehrsysteme aufgestellt worden, im Wesentlichen vier an der Zahl, deren Annahme und Vertheidigung unter gewissen Vorbehalten in der Kirche geduldet wird; da die berühmten im 17. Jahrhundert unter den Päpsten Clemens VIII. und Paul V. abgehaltenen Conferenzen *de auxiliis* zu einer kirchenamtlichen Entscheidung bekanntlich nicht hingeführt haben: es sind das thomistische, augustinianische, molinistische und congruistische Lehrsystem. Je zwei und zwei dieser Lehrsysteme rücken näher zu einander, je nachdem die Gnade Gottes oder die Freiheit des Menschen in den Vordergrund gestellt wird. Thomisten und Augustinianer stehen vorwaltend für die Gnade, Molinisten und Congruisten für die Freiheit ein, jedoch unter verschiedenen Modificationen; oder, wie man den charakteristischen Unterschied dieser Systemspaare auch bezeichnen kann: Jene legen der wirksamen Gnade eine Wirksamkeit von innen, diese eine solche von außen bei (efficacia ab intrinseco, ab extrinseco). Wir wollen, soweit das mit kurzen Worten geschehen kann, versuchen, die Auffassungen einzeln zu beschreiben und zu würdigen. Wir übergehen dabei das Geschichtliche und berühren selbst die Frage nicht, in wie weit die Thomisten (Banez u. A.) sich für ihre Aufstellungen auf den Engel der Schule selbst berufen können.

So nun also lehren die Thomisten, um mit ihnen zu beginnen: die wirksame Gnade gibt geradezu und im prägnanten Sinn außer dem posse auch das velle, und sie thut das in Kraft ihrer eigenen Natur oder ihres Wesens; darum ist der Erfolg solcher Gnade so wenig bedingt von der menschlichen Zustimmung, daß sie, die Gnade, vielmehr diese Zustimmung (consensus) selbst gewährt oder enthält. Wie denn das? Der Mensch, wird geantwortet, stimmt solcher Gnade zu oder setzt den durch sie intendirten Heilsakt, weil sein Wille durch die Gnade dazu physisch vorbewegt worden (praemotio physica), oder dann besser, da es sich doch um eine frei sein sollende causa secunda (den menschlichen Willen) handelt, vorbestimmt ist (praedeterminatio physica). Für diese Vorbewegung oder Vorbestimmung wird aber in Gottes ewiger Auswahl ein gleich unbedingter Rathschluß (decretum absolutum) angesetzt, wie wenn es sich um den göttlichen Concursus zu einer dem Gesetze der Nothwendigkeit unterstellten

causa secunda oder einer unfrei wirkenden physischen Causalität handelte. Doch das gehört nicht weiter hieher. Die Wirksamkeit der erfolgreichen Gnade besteht sohin in einer physischen Vorbewegung oder Vorbestimmung des menschlichen Willens. Weil dieser von Gott durch die Gnade so oder anders prädeterminirt ist, so determinirt er selbst sich unfehlbar also, wie er prädeterminirt ist. Diese Folgerung der Unfehlbarkeit ist nun freilich sehr einleuchtend; aber wir können sofort die Bemerkung nicht unterdrücken, es fragt sich, ob die Folgerung nicht weiter gehen müsse, als gestattet ist. Ist, was schwerlich Jemand, welcher Theorie der Freiheit er auch beipflichtet, leugnet, das wesentliche Grundmerkmal derselben die Selbstbestimmung, so liegt die Frage nahe: Kann denn das noch Selbstbestimmung des Menschen heißen, wenn er unfehlbar sich so bestimmt, wie er durch die Gnade vor- (wenn nicht der Zeit, so jedenfalls der Ordnung nach) bestimmt worden ist? Doch das mag passiren. Ferner aber, da der Begriff wahrer Wahlfreiheit im Erfolge die Möglichkeit des Andersseins neben sich dulden muß, wenn nun der Erfolg ganz unabhängig von meiner Zustimmung ist, ist denn nun meine Zustimmung, welche im Begriffe liegt, nicht vielmehr eine mit Nothwendigkeit erfolgende? Wo bleibt also auf meiner Seite die Freiheit der Wahl? Die Anhänger dieses Systems geben denn auch bereitwillig zu, daß in sensu *composito*, wie sie sich ausdrücken, allerdings eine Nothwendigkeit vorliege, nur nicht in sensu *diviso;* das will sagen: Betrachtet man göttliches und menschliches Wirken, Gnade und Freiheit beim Heilsakt im Momente ihrer bereits eingetretenen Einigung, so liegt (lag) allerdings der Consens menschlicher Freiheit in der göttlichen Gnade, und der Consens muß (mußte) erfolgen, weil die göttliche Gnade eine solche ist, welche ihn gibt (gab); dennoch aber ist der Consens ein freier, weil er, von der schon eingetretenen Wirksamkeit der göttlichen Gnade abgesehen, gleichsam von vorn oder in termino a quo betrachtet, auch unterbleiben konnte; mit einfacheren Worten: im Falle eines erfolgenden Heilsaktes kann der Mensch zwar anders handeln, als er thut, allein er wird durch die Gnade bestimmt, so handeln zu wollen, wie er thut. Wenn Jemand bei solchen Distinktionen und Subtilitäten sich nicht blos beruhigt, sondern durch dieselben sich gar befriedigt findet, wir haben nichts dagegen, beneiden ihn selbst sogar wohl, können aber unserer-

seits nicht unbedingt beipflichten. Wir respektiren das thomistische Lehrsystem über die Wirksamkeit der Gnade: es gibt Gott die Ehre und wahrt der Gnade ihre Würde; das Tantum in me auxilium tuum wird unzweideutig klar gestellt. Ob aber dabei das Perditio tua ex te, der volle Begriff zureichender Gnade und menschlicher Freiheit dabei bestehe, ist eine andere Frage. Das System betrachtet den Gegenstand aus dem Gesichtspunkte der Gnade; dieser Standpunkt ist nicht nur berechtigt, sondern zweifelsohne der berechtigtste. Aber daneben ist auch ein Standpunkt berechtigt, welcher von der Freiheit ausgeht; nimmt man ihn ein, so schauet sich der Vorgang doch etwas anders an. Absolute Wahrheit, mit einem Worte, schreiben wir der thomistischen Darstellung nicht zu. Res olim dissociabiles, libertatem et dominationem (um mit Tacitus zu sprechen) vollends auszusöhnen, d. h. auszugleichen für die menschliche Einsicht, ist nicht gelungen, und kann auch bei einer solchen Geheimnißlehre unseres Erachtens niemals gelingen.

Das System der (spätern) Augustinianer (Velelli, Berti und And.) hält wie das vorige gleichfalls an der innern Wirksamkeit der Gnade fest; geht aber bei der Erläuterung, wie Jansenius, von dem Grundsatze Augustins aus (daher der Name), daß der Mensch sich stets für den Gegenstand seines größern Wohlgefallens entscheidet. Demgemäß wird jene Gnade als wirksam bezeichnet, welche von sich aus und in ihrer eigenen Physis durch Erregung größerer himmlischer Lust im Verhältniß zur Wucht der begierlichen Lust das größere Wohlgefallen im Menschen heranbringt. Auch hiernach ist es die innere Energie der Gnade allein, welche sie wirksam macht. Aber ist damit nicht der jansenistische Irrthum von der unwiderstehlich wirkenden Gnade erneuert? Doch nicht. Man läßt zum Unterschiede von den Jansenisten jenes relative Uebergewicht der himmlischen Lust bei der wirksamen Gnade nur ein moralisches und kein physisches und darum auch die in der wirksamen Gnade liegende Nöthigung eine blos moralische, keine physische, sein und hält mit dieser Distinktion die menschliche Wahlfreiheit für salvirt. — Wir erachten, daß auch auf diesem Wege das Ziel nicht erreicht wird. Moralisch nothwendig heißt sonst ein Erfolg, der nicht gerade eintreten muß, aber unter den obwaltenden Umständen so nahe liegt, daß er unfraglich eintreten wird; d. h. es wird damit nur das Thatsächliche constatirt, über welches

bei der wirksamen Gnade freilich kein Zweifel sein kann; aber es wird nicht der Grund des Erfolges aufgewiesen. Will man aber den Ausdruck moralisch = „nicht unbedingt" setzen, so muß ja bei nicht unbedingter Präponderanz der Gnade die Bedingung vom Menschen realisirt und die Entscheidung auf Seiten seines Willens gesucht werden, womit die efficacia ab intrinseco schon aufgegeben ist. So wird der Nachdenkende doch wieder zur Annahme einer absoluten Präponderanz hingedrängt; ist sie aber eine solche, wie sollte sie dann nicht auch eine unwiderstehlich wirkende sein müssen?

Einen ganz andern Weg zur Vereinbarung von Gnade und Freiheit schlugen die Molinisten ein. Wir schildern das molinistische Lehrsystem in der vollen Tragweite seiner Consequenzen, ohne behaupten zu wollen, daß Molina selbst oder gar alle seine Anhänger sie sämmtlich gezogen hätten. Es wird also gelehrt: Zwischen wirksamer und zureichender Gnade besteht kein innerer Unterschied, beide sind ihrerseits in ihrem innern Gehalte (in ihrer Physis) dieselbe Gnade. Was aber diese eine und selbe Gnade eventuell zu einer wirksamen, mit Erfolg gekrönten macht, das ist die freie Zustimmung des menschlichen Willens, gleichwie seine Nichtzustimmung sie zu einer unwirksamen, erfolglosen werden läßt. Somit kommt der Gnade ihre Wirksamkeit von außen (ab extrinseco) zu, da sie solche erst durch den menschlichen Consens enthält. Um nun aber dennoch von einer unfehlbar wirksamen Gnade, deren Realität in der Kirche feststeht, reden zu können, wird das Theologumenon der *scientia media*, als einer besonderen Art des göttlichen Vorauswissens der Zukunft ins Mittel gezogen. Gott weiß nämlich von Ewigkeit zum Voraus, daß der Mensch für den Fall, ihm werde dies und jenes Maß der Gnade zu Theil, ihr mitwirken oder zustimmen werde. Die betreffende Heilshandlung ist demgemäß in der ewigen Voraussicht Gottes, bevor (ordine non tempore) er den Rathschluß zur Ertheilung der Gnade abgefaßt hat, ein Bedingt-Zukünftiges (conditionate futurum) und als solches Objekt der scientia media: in dieser Voraussicht aber beschließt er die erforderliche Gnade zu ertheilen, welche dann wegen der vorausgesehenen Zustimmung des Menschen, fortan gewiß und zuverlässig Erfolg hat, oder zu einem Objekte der scientia visionis für Gottes ewiges Vorauswissen wird. Man sieht schon, in diesem Systeme wird der menschlichen Freiheit vollauf Rechnung getragen, und

das Perditio tua ex te genügend erklärt. Wird es aber auch der Energie und Würde der Gnade vollkommen gerecht? bringt es auch das Tantum in me auxilium tuum zum vollen Austrag? Da steckt denn nun auch hier wieder die Achillesferse des Lehrsystems. Ohne uns hier auf die Berechtigung, neben der scientia simplicis intelligentiae und der scientia visionis, bei deren Unterscheidung die ältere Theologie stehen blieb, eine dritte apart für sich stehende Art des „mittlern Wissens" in Gott anzusetzen, tiefer einlassen zu können: erachten wir doch, daß, selbst jene Berechtigung eingeräumt, damit für die Erklärung der wirksamen Gnade im Verhältniß zur Freiheit wenig gewonnen wird; denn abgesehen davon, daß doch auf keinen Fall das Vorauswissen der bedingt zukünftigen Zustimmung des Menschen den Grund für Gott abgeben kann, weshalb er solche Gnade zu ertheilen beschließt, da ja theologisch die Gnade überhaupt gratuit ist, und philosophisch ein Bedingtes seine eigene Bedingung nicht hervorbringen (verdienen) kann (vgl. unten 4. Abschn. § 14), so ergibt auch die Analyse der menschlichen Heilshandlung bei solcher Aufstellung viel Bedenkliches. Denn 1. wenn der Mensch mit seiner Freiheit es ist, welcher die zureichende Gnade zu einer wirksamen macht, dann ist folgerichtig nicht mehr Gottes Gnade das wahre Princip seiner Heilswirkung (oben S. 53 ff.), sondern höchstens nur noch die conditio sine qua non; oder, wie man es auch ausdrückt, das adjutorium *quo* der Gnadenwirkung wird zu einem adjutorium *sine quo* (scil. non) herabgesetzt. 2. aber wird nunmehr die Gnade in ihrem Wirken (actu secundo) als vom Menschen abhängig gekennzeichnet, die beiden Faktoren der Heilshandlung vertauschen ihre Rolle, menschlicher Freiheit wird göttliche Gnade untergeordnet (libertati supponitur gratia). 3. aber ist es dann der Mensch, welcher sich selbst ausscheidet (gegen den Apostel 1. Kor. 3), und von einer unterschiedlichen Austheilung der Gnade und einer durch solche begründeten Vorbestimmung der Auserwählten kann nicht wohl Rede sein. Dann muß endlich 4., wie es scheint, auch behauptet werden, daß Gott von Ewigkeit alle Menschen mit völlig gleicher Liebe umfaßt, indem er jedem und allen die eine und selbe Gnade anbietet. Das Alles sind doch gewiß recht bedenkliche Folgerungen angesichts der Gnadenlehre des Apostels Paulus, namentlich im Römerbriefe, Folgerungen, welche augenscheinlich dem Semipelagianismus entgegenführen. Die Anhänger des Systemes

haben das auch selbst eingesehen, und ihren Grundgedanken vor solchen Consequenzen zu verwahren gesucht, unseres Erachtens mit geringem Erfolg. So sehr daher dies Lehrsystem in seiner Anlage auf den ersten Blick für sich einnehmen mag, indem seine Aufstellungen dem sens commun des Laien in der Gottesgelehrsamkeit zusagen, wir können ihm doch höchstens nur eine relative Wahrheit beilegen: es nimmt die Freiheit in Schutz allerdings, aber so, daß es, in seinen Consequenzen verfolgt, die Gnade beeinträchtigt. Die Concordanz der Gnade und Freiheit, um den Titelausdruck des berühmten Werkes, in welchem der Urheber des Systemes seine Ansichten verfocht, zu gebrauchen, ist auf diesem Wege redlich gesucht, aber unseres Erachtens, wie nicht gefunden, so auch nicht zu finden. Auch der Standpunkt der Freiheit, den dies System einnimmt, ist berechtigt, darf aber nicht einseitig werden. Der Thomismus verficht das religiöse, der Molinismus das sittliche Interesse; und schon aus diesem Grunde wird sich die Dogmatik mehr der thomistischen Auffassung zuwenden müssen, während man es der Moraltheologie einräumen darf, mehr auf die andere Seite zu neigen.

So würde man sich denn wohl am liebsten für den Congruismus entscheiden, welcher eine gewisse Mitte zwischen den beiden geschilderten Hauptlehrsystemen zu behaupten sucht. Der Congruismus wird auf verschiedene Weise exponirt: folgendes ist die Spielart desselben, welche uns hier am meisten interessirt. Die Wirksamkeit der Gnade, wird gesagt, habe ihren Grund allerdings nicht in der freien Zustimmung des menschlichen Willens (so gegen die Molinisten), vielmehr in der Gnade, jedoch nicht in der innern Natur der Gnade an sich selbst (gegen die Thomisten), sondern in ihrer Congruenz (daher der Name gratia congrua; daher auch die Benennung des Lehrsystems) d. h. in ihrer Angemessenheit zu den Fähigkeiten, Neigungen und sonstigen Verhältnissen dessen, der diese Gnade empfängt; was die Gnade wirksam sein läßt, gründet sich nicht in ihrem An-sich, sondern in ihrem secundum-quid, darin nämlich, daß sie den Umständen angemessen ist; die blos zureichende Gnade ist den Umständen nicht angemessen (gratia incongrua). Somit wird in diesem Lehrsystem eine eigenthümliche, gegenseitige Wahlverwandtschaft zwischen Gnade und Freiheit, besser zwischen der Operation der Gnade und der Disposition der Freiheit statuirt, und aus dieser die Wirksamkeit der Gnade erklärt.

Auch über dies Lehrsystem glauben wir urtheilen zu müssen, daß seine Intention zu vermitteln die allerbeste ist, daß aber das Ziel keineswegs erreicht wird. Es kommt Alles darauf an, auf welcher Seite denn das entscheidende Moment bei der Heilshandlung gelegen ist. In der Congruenz der göttlichen Gnade zum menschlichen Willen, wird geantwortet. Gut. Aber wir müssen uns die weitere Frage gestatten: Diese Angemessenheit selbst worin hat sie ihren Grund? Darauf ist nur eine dreifache Antwort gedenkbar. Entweder liegt sie menschlicher Seits im Willen, dann bedingt der Wille die Wirksamkeit der Gnade (Molinismus) oder sie liegt göttlicherseits in der Gnade, dann ist die Gnade aus sich wirksam (Thomismus). Oder aber endlich, und das ist wohl die eigentliche Meinung der Congruisten, nicht hier nicht dort allein, sondern in der Relation beider zu einander. Damit sind wir freilich einverstanden; aber für die Lösung der hier anhängigen Aufgabe ist unseres Erachtens damit nichts gewonnen. Gnade und Freiheit bei jeder einzelnen Heilshandlung und bei der gesammten Heilswirkung in Harmonie zu bringen, das ist die große Aufgabe. Daß diese Harmonie in der Angemessenheit der Gnade zur Freiheit und der Freiheit zur Gnade liege, ist freilich selbstverständlich, ist aber auch nur, uns scheint es so, ein idem per idem.

So urtheilen wir denn schließlich, daß es die menschliche Fassungskraft übersteigt, die Concordanz des unendlichen und endlichen Faktors in der Heilswirkung, Gottes und des Menschen, und daher auch der Gnade und der Freiheit vollkommen zu ergründen.

Vierter Abschnitt.

Die ungleiche Vertheilung der Gnade oder die Gnadenwahl.

1. Hauptstück.

Ertheilung der zureichenden Gnade.

§ 13.

1. Vorerinnerungen — Mit der im vorigen Abschnitte behandelten Lehre vom Wirken der Gnade Gottes zur Rechtfertigung und Heiligung des Menschen ist der Gegenstand dieser Schrift streng genommen erschöpft. Allein die dort nachgewiesene, gleichmäßig bedingungslose Unverdienbarkeit wie Unentbehrlichkeit der Gnade zum Behufe der Heiligung ruft wie von selbst eine nicht zu umgehende Frage hervor, die Frage nämlich nach der göttlichen Thatsache der Gnadenspende, die Frage also, ob Gott den Menschen die benöthigte, aber aus eigenen Mitteln unerschwingliche Gnade, versteht sich in freier Liebe und Güte, auch verleihe, verleihen wolle. Die bejahende Antwort, obwohl sie nur von der positiven Offenbarung gegeben werden kann, ist an dieser Stelle der Dogmatik im Allgemeinen vollkommen selbstverständlich. Wie hätten wir die Heiligung des Menschen unter die großen Thaten Gottes nach außen einreihen und als Frucht göttlicher Wirksamkeit besprechen können, wenn es noch zweifelhaft wäre, ob Gott eine solche Thätigkeit in Gnaden wolle eintreten lassen? Und was soll die Erlösung der Menschheit, vollbracht in Christo Jesu, wenn Gott ihre Frucht, das Heilsgut der Gnade,

derselben Menschheit nicht wollte zu Gute kommen lassen? 1. Tim. 2, 4: „Er (Gott) will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen". — Allein dieser göttlichen Thatsache der Gnadenspende steht eine andere menschliche Thatsache gegenüber. Es ist nämlich eben so offenbarungsmäßig gewiß, daß nicht alle Menschen ihr Heil wirken, vielmehr viele ihr endliches Ziel verfehlen und verdammt werden, *ungeachtet* der göttlichen Gnadenspende. Den Nachweis dieser hier nicht weiter zu besprechenden Thatsache erbringt fast jede Seite des N. T. Worin aber liegt der Grund dieses verschiedenen Erfolges? Man wird antworten, in dem verschiedenen Gebrauch, den die freien Menschen von dem sittlichen Grundvermögen, von ihrer Freiheit machen. Wenn diese Antwort, so richtig sie ist, erschöpfend wäre, dann könnte von einem *Unterschiede göttlicher Gnadenthätigkeit* in der menschlichen Heilswirkung nicht ferner die Rede sein, und die Dogmatik, welche ja grundsätzlich nur die göttliche Thätigkeit in der Heilswirkung behandelt, hätte mit dem ungleichen Erfolg derselben weiter nichts zu schaffen; es wäre vielmehr lediglich Sache der Moraltheologie, den Faden aufzunehmen und den verschiedenen Ausgang der Heilswirkung je nach dem verschiedenen sittlichen Verhalten der Menschen aufzuzeigen. Aber jene Antwort ist *nicht* erschöpfend. Vielmehr muß nach Maßgabe des letzten Hauptstückes vom dogmatischen Standpunkte aus die Frage zunächst also beantwortet werden: Viele Menschen erlangen ihr Heil nicht, weil sie allerdings in freier Verschuldung mit der Gnade nicht mitwirken, und also die Gnade *unwirksam* werden lassen, mit einem Worte, weil die Gnade in ihnen unwirksam bleibt, obgleich sie auch bei ihnen wahrhaft ausreicht; Andere aber wirken ihr Heil, weil die Gnade in ihnen *wirksam* wird.*) Wird nun also der Unterschied des endlichen Erfolges dogmatisch an den Unterschied der wirksamen und unwirksamen, aber zureichenden Gnade anzuknüpfen sein, so haben wir ja auch schon angedeutet, und die Offenbarungslehre bestätigt es vollends, daß, weil es gegen die christliche Wahrheit verstoßen würde, den Unterschied beiderlei Gnaden lediglich in den verschiedenen Freiheitsgebrauch der Menschen zu verlegen, mit ihrer

*) Selbstverständlich meinen wir hier nicht: wirksam oder unwirksam für einen einzelnen Heilsakt, sondern für das Heilswerk in seiner Ganzheit.

Unterscheidung allerdings auch ein innerer Unterschied in der göttlichen Thätigkeit zum Behufe menschlicher Heilsgewinnung inducirt wird. Somit kann und muß von einem Unterschiede göttlicher Heiligungs-Thätigkeit im Verhältniß zu den einzelnen Menschen, d. h. von einer ungleichen Vertheilung der Gnade, von einer freien Wahl (Willkür) Gottes in der Gnadenspende, von einer Gnadenwahl die Rede sein. Die Dogmatik muß diesen schwierigen Stoff behandeln; daß es passend an dieser Stelle geschieht, am Schlusse des Heiligungswerkes, leuchtet wohl ein.*) — Es besteht also, wie wir einstweilen anzusetzen berechtigt sind, eine Ungleichheit in der Vertheilung der Gnade Gottes an und unter den Menschen. Dieser Unterschied kann aber nach § 12 so formulirt werden: allen Menschen ertheilt Gott die zureichende Gnade, mit welcher sie ihr Heil wirken können, obschon viele es nicht wirken; nicht allen, sondern nur jenen, welche ihr Heil wirken, den Auserkornen, Erwählten, Vorbestimmten ertheilt Gott die wirksame Gnade. Unser Abschnitt zerfällt also in 2 Hauptstücke, von der Ertheilung der zureichenden und der wirksamen Gnade. Letztere fällt mit der Vorbestimmung oder Prädestination zusammen. — Es ist Dogma der katholischen Kirche, daß Gott wahrhaft und ernstlich das Heil nicht blos der Vorbestimmten will, und es ist sententia fidei proxima, welche keine Meinungsverschiedenheit duldet, daß Gott überhaupt das Heil Aller will, weil Christus für Alle gestorben ist; da das Gegentheil, Christus sei nur für die Vorbestimmten gestorben, kirchlicher Seits als jansenistischer Irrthum censurirt worden ist. Daraus ergibt sich unmittelbar, daß Gott die zureichende Gnade Christi allen Menschen verleihen wolle, beziehungsweise müsse. Und weiter ergibt sich der tröstliche Grundsatz der Kirche, daß auch Niemand verloren gehe, als nur durch seine Schuld, d. h. wenn es sich um solche handelt, welche in diesem Leben zum Gebrauch ihrer sittlichen Kräfte gelangen, als nur durch persönlich aktuelle Verschuldung. Indeß will der Lehrsatz von der Ertheilung zureichender Gnade an

*) Andere Theologen behandeln die Lehre anderswo, bei der Lehre von der göttlichen Vorsehung oder bei der Darstellung des göttlichen Attributes der Allwissenheit und dgl. Mag das systematisch allenfalls gerechtfertigt werden können; praktisch ist es gewiß ungehörig, denn wie will man die Lehre von der göttlichen Gnadenwahl zum Verständniß bringen, wenn die Lehre von der Gnade selbst und ihrem Verhältniß zur Freiheit noch nicht vorausgeschickt war?

Alle nicht so allgemein in Bausch und Bogen, sondern im Einzelnen mit Rücksicht auf bestimmte Klassen von Menschen erwogen werden, weil sich immerhin für concrete Fälle Anstände erheben können. Gegner der Kirche sind hier alle sog. absoluten Prädestinatianer und Reprobatianer, auf die wir im folg. Hauptstück, das ja nur die Kehrseite des laufenden bildet, und die zureichende Gnade zwar nicht, sofern sie zureichend, wohl aber sofern sie unwirksam ist, in die Betrachtung wieder mit aufnehmen muß, zurückkommen. Wir unterscheiden nun für das Detail folgende Menschenklassen.

2. Die zureichende Gnade bei den Gerechten. — Allen Gerechten gibt Gott und zwar jederzeit das ausreichende Maß der Gnade, um in der Gerechtigkeit zu beharren, also vor Rückfall in die schwere Sünde sich zu hüten. Die dogmatische Sanktion des Lehrsatzes finden wir in den schon oben S. 141 f. citirten Stellen des 2. Concils von Orange, Kan. 25, und des Trident., Sitz. 6, Kan. 18: S. q. d., dei praecepta homini etiam justificato et sub gratia (scil. habituali) constituto esse ad observandum impossibilia: a. s.; vgl. Kap. 11, wo unter Anführung der Worte des h. Augustin (a. O.) gelehrt wird, daß und wie Gott nichts Unmögliches gebiete. Daher das theologische Axiom: Urgente praecepto justus habet gratiam sufficientem. Man beachte jedoch, daß wir nur von der zureichenden, nicht von der wirksamen Gnade reden; von letzterer sind solche Aeußerungen Augustins und Anderer zu verstehen, in denen gesagt wird, daß Jemand, z. B. Petrus, zum Falle gekommen, weil er von der Gnade verlassen war. Man beachte ferner, daß auch nicht behauptet wird, der Gerechte empfange und behalte in jedem Augenblicke die unmittelbar ausreichende Gnade (gratia proxime sufficiens); sie kann sich allerdings in einem gegebenen Momente auf die mittelbar ausreichende reduciren; das will sagen: der Gerechte erhält in jedem Falle solche Gnade, durch deren treue Benutzung er in den Stand gesetzt wird, die ausgiebigen Mittel zur Beobachtung des Gesetzes zu gewinnen. Es überfällt etwa Jemanden plötzlich eine heftige Versuchung; das Gesetz drängt (urget praeceptum), daß er sie abweise. Es wird nun nicht gelehrt, daß er die Gnade empfängt, diese Versuchung sofort hier und jetzt abzuweisen; aber auf jeden Fall erhält er die Gnade, ausreichende Mittel zum Kampfe gegen dieselbe zu erringen, etwa die Gabe des Gebetes; wenn er nun diese benutzt,

so erstarkt seine sittliche Kraft in dem Maße, daß sie zum Siege über die Versuchung ausreichend wird; nutzt er sie aber nicht gehörig, so kann freilich die unmittelbar ausreichende Gnade, nicht ohne seine Schuld, schwinden, obwohl die entfernt ausreichende bis auf den Punkt, wo er sich *schwer* verschuldet, doch stets erhalten bleibt. Unter dieser doppelten Beschränkung ist unser Lehrsatz wohl von selbst verständlich.

Daher wir zur positiven Beweisführung biblisch außer dem Hinweis auf die so häufig wiederkehrenden Mahnungen zur Ausdauer und beharrlichem Tugendwandel, welche ja absurd wären, wenn der Gerechte nicht durch die Gnade in den Stand gesetzt würde, auf dem einmal betretenen Wege der Gottseligkeit fortzuwandeln, nur jenen Text anziehen, der ausdrücklich die Ueberwindbarkeit jeglicher Versuchung lehrt, 1. Kor. 10, 13: „Gott ist getreu, er wird uns nicht über unsere Kräfte versucht werden lassen, sondern mit der Versuchung auch den Ausgang geben." Ebenso begnügen wir uns für die Tradition außer den vom Trid. selbst allegirten Worten des h. Augustin mit einer schönen Stelle desselben Kirchenvaters (*enarr. in psalm.* 39 n. 27): Te jam justum, ex fide viventem negliget, deseret, dimittet (deus)? imo vero et hic fovet, et hic adjuvat, et hic necessaria administrat, et hic noxia resecat. Dominus curam habet tui, securus esto; tu noli illi deesse, noli tibi deesse.

3. Die zureichende Gnade bei den Sündern. — Gott will auch den in *Sünde gefallenen* Menschen die zureichende Gnade der Bekehrung nicht vorenthalten. Im Allgemeinen steht auch dieser Satz als katholische Kirchenlehre außer allem Zweifel. Die Möglichkeit der Bekehrung des Gefallenen lehrt die Trienter Synode, Sitz. 6, Kap. 14: Qui vero ab accepta justificationis gratia exciderunt, iterum justificari poterunt. Auch ist bekanntlich die hl. Schrift voller Texte, welche den Willen Gottes, daß der Sünder sich bekehre, auf das feierlichste und in rührendster Weise bezeugen. Wir halten es für überflüssig, darauf weiter einzugehen, da für die gewöhnlichen Fälle kein Bedenken obwalten kann.

Etwas anders gestaltet sich jedoch die Sache, wenn gefragt wird, ob es der Mensch durch fortgesetzte Veruntreuung der Gnade, d. h. durch Unbußfertigkeit und Verstocktheit nicht endlich doch dahin bringen könne, daß ihm die Bekehrung zuletzt aus Mangel zureichender Gnadenhülfe geradezu unmöglich wird. Allein schon der 4. Kirchenrath

vom Lateran im Kap. *Firmiter* hat erklärt: Si post susceptum baptismum quispiam prolapsus fuerit in peccatum, per veram poenitentiam *semper* potest reparari. Die Ausrede, es handele sich in unserer Frage eben darum, ob nicht subjektiv die wahre Buße dem verstockten Sünder unerschwinglich werden könne, daß durch eine solche objektiv stets die Reparation des Sünders stattfinden könne, vielmehr stattfinde, sei freilich außer allem Zweifel, diese ausweichende Erklärung, sagen wir, ist doch wohl nichts Anderes als leere Ausflucht. Wir müssen es daher als zuverlässig gewiß, wenn auch vielleicht nicht als dogmatisch entschieden ansehen, daß auch der verhärtetste Sünder sich in jedem Augenblicke seines Lebens immer noch bekehren kann; mag auch die Wahrscheinlichkeit solcher Bekehrung (auf dem Todesbette, pflegt man für paränetische Zwecke beizufügen) noch so gering und ihre Schwierigkeit so groß sein, daß sie an moralische Unmöglichkeit angrenzt. Wir müssen daran festhalten, auch schon der Praxis der Kirche wegen, welche in der Behandlung der Sterbenden, selbst bei den größten Sündern und auch für die letzten Augenblicke des hinschwindenden Lebens, die Möglichkeit der Bekehrung zur Voraussetzung nimmt. Und in der That, ein Mensch ohne die ob auch nur entfernt (mehr wollen wir ja nicht) zureichende Gnade zur Bekehrung wäre ja nach der katholischen Gnadenlehre ein Mensch ohne alle und jede Gnadenhülfe, weil eine völlig unzureichende Gnade als ein jansenistisches Nonsens von derselben abgewiesen wird. Ein Mensch aber ohne alle Gnade, während dieser Zeit des irdischen Lebens, der Vorbereitung auf das jenseitige, scheint uns doch vorzeitig völlig verteufelt oder ein wahrer Satan sein zu müssen. Mag solch trauriger Zustand in diesem Leben annähernd möglich sein, er kann erst mit dem Tode eintreten, also bis dahin niemals sich vollends verwirklichen.

Gegen die vorgetragene Lehre können mit Grund nicht die bekannten Schriftstellen (Exod. 4, 21; Jes. 63, 17; Röm. 9, 18 u. a.), nach denen Gott das Herz des Sünders verhärtet, angezogen werden. Denn da ihnen andere gegenüberstehen (Exod. 7, 13; 8, 15; Ps. 95, 8, vergl. Hebr. 3, 18), welche die Verhärtung des Herzens dem Sünder selbst beilegen, so muß die erste Reihe der Texte nicht von positiver Mitwirkung zur Verhärtung auf Seiten Gottes, die vielmehr vom Menschen selbst ausgeht, sondern von der bloßen Zulassung derselben, um seine Langmuth zu offenbaren, erklärt werden.

Auch solchen sich verhärtenden Sündern fehlt daher das erforderliche Maß der Gnade zur Rückkehr niemals; allein indem sie die angebotene Gnade immer und immer wieder schnöde abweisen, ist es freilich dies langmüthige Erbarmen Gottes, welches ihr Sichselbstverstocken manifest macht. Eine gewisse theokratische Anschauung, welche Alles, was geschieht, auf Gott bezieht, ohne auf den Unterschied in der Causalität genau zu achten, kann dabei eingeräumt werden. Ebenso wenig beweisen die Aeußerungen Christi über die Sünde wider den h. Geist, Matth. 12, 31 ff., daß dem Menschen jemals das zur Bekehrung erforderliche Maß der Gnade gebrechen könne. Die gedachte Sünde ist nichts anderes, als das völlig bewußte Widerstreben des Menschen gegen die Gnade; und freilich, so lange dies andauert, ist an keine Bekehrung zu denken. Allein, damit ist noch nicht behauptet, daß ein solcher Zustand subjektiv jemals in irgend einem Individuum sich dermaßen verwirkliche, daß er nicht gehoben werden könne. Vgl. Sakr.-Lehre II. S. 54 ff. Auch was die Ueberlieferung anbetrifft, so hat man stets an der Möglichkeit der Bekehrung selbst für die äußersten Fälle festgehalten, wie sich das in der Thatsache documentirt, daß als Rigoristen der alten Zeit gewissen groben Verbrechern sogar auf dem Todesbette die Reconciliation verweigern wollten, dies offen selbst von so ernstgesinnten Männern wie Augustin gerügt ward; der Kirchenvater bemerkt selbst (*exposit. in psalm. 147* n. 26): Etsi peccatores congelaverint et crystallum facti fuerint, non erunt duri misericordiae dei; emittet verbum suum et tabefaciet eos; und wenn er sonst wo von einer geistigen Verblendung spricht, welche Sünde, Strafe der Sünde und Ursache der Sünde zumal sei, so setzt er dabei stets voraus, daß der Mensch in jener Verblendung die Gnade verschmähe, nicht aber, daß Gott dieselbe nicht verleihe.

Argumentativ hat man gegen die niemals schwindende Möglichkeit der Bekehrung erinnert, daß Gott gegen einen Menschen, der immer und immer wieder die Gnade veruntreuet, nur barmherzig handeln würde, wenn er ihm, da er fernere Veruntreuung voraussieht, fernere Gnade vorenthält, damit des Menschen Verantwortung und Verdammniß nicht gesteigert werde. Zugegeben, daß Gott aus diesem Grunde einem solchen Menschen *vielleicht* ein reicheres Maß von Gnaden entzieht; es folgt keineswegs, daß Gott ihn darum gänzlich ohne Gnade belassen werde: wo aber, um so zu sagen, auch

nur dürftige Reste von Gnade erübrigen, da ist auch die Bekehrung möglich, da es keine unzulängliche Gnade geben kann. — Verbreitet ist die Ansicht, über deren Sinn und Richtigkeit wir nicht streiten wollen, daß Gott jedem Menschen von Ewigkeit ein bestimmtes Maß von Gnaden zugedacht und zubereitet habe, und daher, wenn dies Maß erschöpft sei, mit fernerer Gnadenspende einhalte. Man kann das zugeben, muß dann aber auch zugleich festhalten, daß dies vorbestimmte Gnadenmaß auf die Lebenszeit des betreffenden Menschen also vertheilt wird, daß selbst im schlimmsten Fall auch für die äußersten Momente immer noch einige Gnade erübrigt. — Wir halten also an der Wahrheit fest, die ein Gegenmittel gegen die schlimmste aller Versuchungen, die der Verzweifelung ist: So schwierig die Bekehrung im einzelnen Falle sein mag, in keinem Falle ist sie unmöglich.

4. Die zureichende Gnade bei den Ungläubigen. — Zu verstehen sind in dieser Rubrik nicht die sog. positiven Ungläubigen, d. h. solche Menschen, denen das Christenthum zugänglich ist, die zahllosen Ungläubigen unter uns, welche durch eigene Schuld nicht zum Glauben gelangt oder vielmehr vom Glauben abgefallen sind: diese fallen mit den in voriger Nr. angesetzten Sündern in eine Klasse. Wir haben hier vielmehr die negativen Ungläubigen, d. h. die vorchristlichen und auch die jetzigen Heiden, denen Christus nicht gepredigt worden ist, und die ohne ihre persönliche Schuld bis zu ihrem Lebensende nicht zum christlichen Glauben gelangen, ins Auge zu fassen. Auch diesen, so lehren wir im Sinne unserer Kirche, will Gott die zureichende Gnade zur Heilswirkung nicht versagen. Denn wenn auch weder die h. Urkunden noch die Kirche so bestimmt und geradezu sich dafür aussprechen, so führen doch manche Andeutungen beiderseits auf diese Darlegung. Die h. Schrift nämlich nennt Christum den Erlöser Aller, am meisten zwar der Gläubigen, also doch auch der Ungläubigen, 1. Tim. 4, 10; sie bezeichnet Christum als das Licht, das jeglichen Menschen erleuchtet, kommend in die Welt, Joh. 1, 9; sie feiert Gott als den Vater Aller, welcher auch an den Heiden sein Wohlgefallen haben könne, Ap.-Gesch. 10, 35 und Röm. 3, 9. Ganz besonders aber tritt der Völkerlehrer in demselben Sendschreiben 2, 6 ff. für die Möglichkeit einer Heilswirkung bei den Heiden ein. Gott vergelte, äußert er V. 6, einem Jeden nach seinen Werken, und zwar demjenigen, der in der Ausübung des Guten seinen Ruhm

suche, V. 7 mit dem „ewigen Leben"; sagt dann V. 10 und 11 in ausdrücklicher Anwendung auf die Heidenwelt: „Ruhm, Ehre und Friede Jedem, der Gutes thut, dem Juden zuerst und dann dem Heiden (Hellenen); denn bei Gott gilt kein Ansehen der Person"; und führt endlich weiter aus, daß die Heiden ein natürliches dem Herzen eingeschriebenes Gesetz gehabt hätten, welches sie zu erfüllen im Stande waren. Wer mag leugnen, daß der Apostel in dieser Perikope auch den Heiden, bei gehöriger Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes das ewige Leben (die *ζωὴ αἰώνιος* kann nur die Glorie des Himmels bedeuten), wie auch immer, in Aussicht stellt? Da nun dies ohne Heilswirkung und ohne die hierzu erforderliche Gnade nicht zu erreichen steht, so ergibt sich die unserer These günstige Auffassung des Apostels von selbst. — Zu diesen Andeutungen der Schrift stimmen auch die Aufstellungen der Väter, welche einhellig lehren, daß auch den Heiden etwelche Gnade Christi, welche die Heilsgewinnung ermöglicht, zu Theil geworden sei. Wir begnügen uns mit zwei Zeugnissen. Der h. Clemens ermahnt zur Buße mit den Worten (*1. ad Corinth.* 7): „Wir mögen alle Weltalter durchgehen und lernen, daß der Herr in jeder Generation Denen, welche sich zu ihm wenden wollen, Raum zur Buße gewährt hat. Noe predigte Buße und die auf ihn hörten, wurden gerettet. Jonas kündigte den Niniviten Untergang an, sie aber thaten Buße für ihre Sünden, versöhnten sich demüthig mit Gott und erlangten das Heil, obwohl sie Fremdlinge für Gott waren"*). Lateinisch citiren wir aus der Schrift „von der Berufung der Heiden" unbekannten Verfassers (des heil. Prosper? *de voc. gent.* lib. 2, cap. 31): Elaboratum est, quantum deus adjuvit, ut non solum in novissimis diebus, sed in cunctis retro seculis probaretur, gratiam dei omnibus hominibus adfuisse, providentia quadam pari et bonitate generali, sed multimodo opere et diversa mensura, quoniam sive occulte sive manifeste, ipse est salvator omnium hominum. Aehnliches

*) *Ἀνέλθωμεν εἰς τὰς γενεὰς πάσας καὶ καταμάθωμεν, ὅτι ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ μετανοίας τόπον ἔδωκεν ὁ δεσπότης τοῖς βουλομένοις ἐπιστραφῆναι ἐπ' αὐτόν. Νῶε ἐκήρυξε μετάνοιαν καὶ οἱ ἐπακούσαντες ἐσώθησαν. Ἰωνᾶς Νινευΐταις καταστροφὴν ἐκήρυξεν, οἱ δὲ μετανοήσαντες ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασιν αὐτῶν ἐξιλάσαντο τὸν θεὸν ἱκετεύσαντες καὶ ἔλαβον σωτηρίαν, καίπερ ἀλλότριοι τοῦ θεοῦ ὄντες* (aliq. part. ex conj.)

findet sich auch bei Augustin. Daß auch die Scholastiker des Mittelalters zustimmen, braucht kaum gesagt zu werden. Zur Zeit der jansenistischen Wirren nahm auch das Lehramt der Kirche Anlaß, sich auf eine für die Heiden günstige Weise auszusprechen. Censurirt wurden folgende hier einschlägige Sätze, von Bajus (*prop. d.* 5 per Al. VIII): Pagani, Judaei, haeretici, aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum; ideoque hinc recte inferes, illis esse voluntatem nudam atque inermem sine omni gratia sufficienti; und von Quesnell (*prop.* 29): Extra ecclesiam nulla conceditur gratia.

Indeß, wird jeder Nachdenkende fragen, welche Vorstellung sollen wir uns von der Heilswirkung, also Rechtfertigung eines ungläubigen Heiden bilden, da ja der Glaube Grund und Anfang aller Rechtfertigung ist. Wir haben jedoch schon oben S. 136 ff. nachgewiesen, es hindert der Stand des Unglaubens nicht den Empfang der Heilungsgnade, welche auch dem Heiden wenigstens die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes ermöglicht. Daß Gott nun solche Gnade auch den außer dem Weichbilde der positiven Offenbarung im Juden- und Christenthum befindlichen Heiden in zureichendem Maße spende, ist die erste in unserm Lehrsatze enthaltene Thatsache. Wirkt der Ungläubige ihr getreulich mit, so ist sein Wandel ehrbar und natürlich gut. Freilich ist hierdurch für die Heilsordnung, welche mit dem heilsamen Glauben anhebt, an sich noch nichts erreicht. Allein hier tritt nun die bedeutsame Unterscheidung zwischen unentwickeltem oder eingeschlossenem und entwickeltem oder ausdrücklichem Glauben (fides *implicita* und *explicita*) ein. Es ist eine durch keinen Lehrsatz der Kirche verpönte Annahme vieler Theologen, daß die fides implicita zur Heilswirkung genüge, ein Glaube, der auch ohne Verkündigung des Evangeliums und also ohne Theilnahme an der sichtbaren Kirche dem Heiden erreichbar sei. Man bezeichnet als solchen den Anfang des Glaubens, den unvollkommenen Glauben an Gott und den Heiland, und läßt ihn des Nähern etwa bestehen nicht blos in der Ueberzeugung vom persönlichen Gott, sondern in dem wirksamen Gefühle der Sündenschuld und Erlösungsbedürftigkeit, verbunden mit der allgemeinen Sehnsucht nach Aussöhnung mit Gott. Allerdings muß durchaus daran festgehalten werden, daß auch zum Zustandekommen der bloßen fid. impl. dem menschlichen Geiste die übernatürliche Heils-

ordnung in Christo Jesu, wenn auch nur in ihren ganz allgemeinen Umrissen, präsent werden muß, denn die durch die Vernunft erreichbare Erkenntniß der natürlichen Religionswahrheit kann hier offenbar nicht ausreichen, weshalb auch von Innocenz XI. der Satz: Fides late dicta a testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit verurtheilt werden mußte: ein solches Fürwahrhalten ist ein bloßer Vernunftglaube, kein Glauben im theologischen Verstande. Wenn nun aber von den Vertretern der fid. impl. angenommen wird, daß ein solcher immerhin übernatürlicher Glaubensanfang, wie sie ihn sich vorstellen, auf blos innerlich geistigem Wege durch die Gnade der Erleuchtung, welche ja auch die Gnade der Inspiration heißt, ohne äußeres Bekenntniß des Christenthums zu erreichen stehe, so wollen wir nicht widersprechen. Es wird dann also als zweite in unserem Lehrsatze enthaltene Thatsache bezeichnet: dem rechtschaffenen Heiden, welcher der Stimme seines natürlichen Gewissens folgt, verleiht Gott während seines irdischen Lebens in irgend welchem Momente durch innere Erleuchtung die zureichende Gnade, den eingeschlossenen Glauben in sich heranzubringen und so sein Heil zu wirken. Wir wollen aber auch nicht widersprechen, wenn andere Theologen, eingedenk des apostolischen *fides ex auditu*, ihre Anforderung auf den ausdrücklichen Glauben stellen, der ohne Heilsverkündigung von außen unmöglich ist. Allein auch bei solcher Anforderung kann es der göttlichen Allmacht und Weisheit an ordentlichen oder außerordentlichen (wunderbaren) Mitteln und Wegen nicht gebrechen, einem wie wir ausführten disponirten Heiden endlich doch zu ausdrücklichem Glauben zu verhelfen, wo er dann im gleichen Momente freilich aufhören würde, Heide zu sein. Einen lehrreichen Fall dieser Art haben wir Ap.-Gesch. Kap. 10 am Hauptmann Cornelius. Er war ein also disponirter Heide, und Gott sandte ihm wunderbarer Weise den Apostel Petrus zu, auf dessen Predigt hin er den christlichen Glauben annahm. Interessant ist die bekannte Darlegung des h. Thomas von Aquin (*quaest. 14, de ver.* art. 11): Si enim aliquis in silvis enutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et in fuga mali, certissime est tenendum, quod ei deus vel per internam inspirationem revelaret ea, quae ad credendum sunt necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium.

Wenn wir die in den drei letztnummerirten Alineas berührten Menschenklassen, welche wiederum den von uns so oft genannten drei Stadien des sittlich-religiösen Lebens, nur in umgekehrter Ordnung, (weil vom völlig Gewissen zum minder Gewissen überzugehen war) entsprechen, in Uebersicht zusammenfassen: so ergibt sich als Resultat, daß von Allen, welche hienieden zum Gebrauch ihrer sittlichen Freiheit gelangen, auch Niemand ohne Mißbrauch der ihm in ausreichendem Maße verliehenen Gnade, also ohne persönliche Verschuldung, seines Heiles verlustig geht. Gewiß eine beruhigende Wahrheit, welche insbesondere auch ihr mildes Licht ausstrahlt auf den als so hart verschrieenen katholischen Grundsatz: extra ecclesiam nulla salus (an dem doch die Kirche, will sie sich nicht aufgeben, festhalten muß), indem sie zeigt, daß er nur von verschuldeter Nichtangehörigkeit zur Kirche gelten könne. Freilich ist darum das Glück, im Christenthum, in der Kirche zu leben, nicht zu übersehen oder gering zu achten, denn wenn auch außer beiden die Heilswirkung möglich ist, so ist sie doch drinnen unermeßlich leichter als draußen. Doch das auszuführen gehört nicht zu unserer Aufgabe.— Anders stellt sich die Sache bei einer Klasse von Menschen, welche in dieser Zeit möglicher Heilswirkung zum Gebrauch ihrer sittlichen Kraft gar nicht gelangt. Daher

5. ob zureichendes Heilsmittel bei den Unmündigen? — Jene Menschen, welche in den Jahren der Unmündigkeit aus diesem Leben scheiden, bilden fast an allen Stellen der Dogmatik, wo ihrer gedacht werden muß, eine aparte Klasse, welche die Behandlung erschwert. Von solchen Unmündigen, welche zur Taufe, sei es des Wassers oder des Blutes gelangen, ist hier keine Rede, denn daß Gott diesen nicht blos zureichende, sondern auch wirksame Heilsmittel zuwendet, liegt ganz auf der Hand: sie gehören zu den Vorbestimmten des folgenden Hauptstückes. Hier wendet sich unser Augenmerk denen unter ihnen zu, welche ungetauft, also mit der Erbsünde belastet, ins andere Leben übertreten. Es entsteht die ernste Frage: Wie stehen sie in der Gnadenwahl Gottes? Will Gott auch ihnen die zureichende Gnade verleihen? Einige Reflexion zeigt sofort, daß zureichende Gnade in dem bisheran festgehaltenen Sinne nicht einmal in Frage genommen werden kann, denn als Gnade des Beistandes kann sie begriffsmäßig bei Solchen nicht in Funktion treten, welche zu jeder sittlichen Thätigkeit physisch unfähig sind und bleiben. Statt zurei-

chender Gnade wird man daher correkter zureichendes Heilsmittel sagen müssen, wenn man nicht Gnade hier wieder in dem Sinne, der auch die habituelle einschließt, gebrauchen will. So modifizirt muß aber hier die Frage erledigt werden, indem der Ausnahmestellung dieser Unmündigen in der Heilsordnung die exceptionelle Behandlung ihrer Lage in der göttlichen Gnadenwahl an diesem Orte nur entspricht.

Wir gehen bei der Beantwortung der Frage von der Voraussetzung aus, welche wir anderswo (Sakr.-Lehre I. S. 222 ff.) umständlich und, wie wir meinen, mit Erfolg nachgewiesen haben, daß diese Unmündigen nicht zur Anschauung Gottes gelangen und also, mögen sie immerhin einer großen natürlichen Seligkeit theilhaft sein, ihres Heiles verlustig gehen, und dies wohlverstanden ohne ihre persönlich-aktuelle Schuld. Da nun aber andererseits daran festzuhalten ist, daß Gott, weil Christus für alle Menschen, also einschließlich auch für diese Unmündigen, gestorben ist, auch ihr Heil ernstlich wolle, so scheint darin freilich auch liegen oder doch daraus folgen zu müssen, daß Gott auch diesen in ausreichendem Maße das Mittel des Heiles zugedacht und zubereitet habe. Wie kommt es denn aber, daß dieser Rathschluß Gottes an ihnen vereitelt wird? Die Theologen sind nicht einstimmig in dem Versuche, die obwaltende Schwierigkeit zu lösen. Viele meinen, Gott habe, so viel an ihm liegt, auch solchen Kindern in ausreichender Fürsorge das Heilsmittel zubereitet: Gott habe nämlich für Alle und Jede, auch für unsere Unmündigen, das Sakrament der Wiedergeburt eingesetzt, habe den Eltern die Pflicht auferlegt und lasse ihnen diese nachdrücklichst einschärfen, für das Getauftwerden ihrer neugebornen Kinder zu sorgen, habe amtliche Verwalter des Sakraments bestimmt mit der strengbindenden Pflicht, dieses Sakrament zu spenden, zu dessen Vollzuge im Nothfalle sogar jeder Mensch berechtigt und beziehungsweise verpflichtet ist; das sei doch gewiß eine hinreichende Fürsorge, Allen den Empfang dieses heilsnothwendigen Sakramentes zu ermöglichen. Wenn nun aber dennoch manche solcher Kinder nicht zur Taufe gelangen, so liege das etwa an der Nachlässigkeit der Eltern, der Pflichtversäumniß des Priesters oder Anderer, und Gott sei als provisor *generalis* nicht gehalten, auf die freien Handlungen der Menschen zu Gunsten Einzelner bestimmend einzuwirken. Quod in se erat, deus

keit. Indeß bei allen Kindern, die hier in Betracht kommen, den Kindern der Heiden, den todtgebornen u. s. w. trifft diese Erwägung sicherlich nicht zu. Bei Solchen, fährt man daher fort, hängt der Nichtempfang der Taufe vom Wirken secundärer Ursachen ab, und Gott ist wiederum kraft der allgemeinen Vorsehung nicht gehalten, den ordentlichen Lauf der Dinge zu Gunsten Einzelner zu durchbrechen, ohne daß man sagen könne hier wie dort, daß Gott den Einzelnen, welche darunter leiden, die Mittel der Seligkeit vorenthalte. — Ich zweifle indeß mit andern Theologen, ob diese Darlegung vollkommen genügt. Daher solche Gottesgelehrte wohl auch geradezu leugnen, daß Gott diesen Kindern die nöthige Heilsgnade zubereitet habe. Augustin in alter und Bellarmin in neuer Zeit traten für diese Meinung ein, und letzterer äußert gradezu, daß zwar der nächste Grund, warum solche Kinder nicht zur Taufe gelangen, in der natürlichen Ursache, der primäre Grund aber im göttlichen Willen liege. Da diese Kinder dennoch alles erreichen, worauf sie als natürliche Menschen Anspruch haben, so wird Gott durch solchen Rathschluß gegen sie in keiner Weise ungerecht (a. O. I. S. 232); die Schwierigkeit liegt nicht in der Vereinbarung des Looses dieser Menschen mit den göttlichen Wesensattributen, sondern vielmehr in der Ausgleichung desselben mit dem eben so sichern Satze, daß Christus für alle Menschen gestorben ist. Wir unsererseits verzichten lieber darauf, das Dunkel vollends zu lösen, als daß wir uns durch diese Schwierigkeit sollten veranlaßt sehen, wie wohl geschehen ist, nach Mitteln und Wegen zu suchen, auf denen auch solche Menschen noch zur Seligkeit des Himmels möchten gelangen können.

2. Hauptstück.

Die Ertheilung der wirksamen Gnade oder die Vorbestimmung.

§ 14

1. Vorbemerkungen. — Der ewige Wille und Rathschluß Gottes, gewissen Menschen die wirksame Gnade zu ertheilen, welche dann aus welchem Grunde auch immer in der Zeit gewiß und unfehlbar Erfolg hat, ist, sobald die wirksame Gnade nicht blos auf einen einzelnen Heilsakt, sondern auf das ganze Heilswerk bezogen wird, die Vorbestimmung (praedestinatio) dieser Menschen. So kommen wir

denn zur Behandlung des großen Geheimnisses, welches die Trienter Synode Sitz. 6, Kap. 12 das *arcanum divinae praedestinationis mysterium* nennt: Kürze und Uebersichtlichkeit soll unser Hauptaugenmerk sein. — Der Begriff der Prädestination greift aber doch in sofern über die Ertheilung wirksamer Gnade hinaus, als bei einer Klasse von Menschen, welche doch auch zur Seligkeit vorbestimmt sind, von einem wirksamen Gnadenbeistand nicht wohl Rede sein kann. Es sind jene Unmündigen, welche die Gnade der Rechtfertigung durch die Taufe, sei es des Sakramentes oder des Blutes erlangen und in den Jahren der Unmündigkeit absterben. Augenfällig bezieht sich die Prädestination bei diesen einmal auf die Einsenkung der habituellen Rechtfertigungsgnade, und dann auf ihre lediglich passive Beharrlichkeit (s. S. 170) d. h. darauf, daß Gott sie aus diesem Leben abruft, bevor sie jene Gnade auch nur verlieren konnten. Man wird daher statt von „wirksamer Gnade" richtiger allgemein von „wirksamen Heilsmitteln" sprechen. — Die Prädestination, sagten wir, ist ein ewiger Rathschluß Gottes. Wäre des Menschen Heilswirkung ausschließlich sein eigenes Werk, so könnte von einem ewigen Willensbeschluß (decretum voluntatis) Gottes in Bezug auf menschliche Heilswirkung nicht Rede sein, und wäre in Gott nur ein ewiges Vorauswissen (praescientia) künftiger Heilswirkung abseiten der Menschen anzusetzen. Da aber unser Heil durch Ertheilung wirksamen Gnadenbeistandes abseiten Gottes bedingt wird, so muß Gott die Ertheilung solcher Gnade an Jene, welche in der Zeit ihr Heil wirken, von Ewigkeit beschlossen haben; was aber Gott von Ewigkeit beschlossen hat, führt er in der Zeit aus. — Die so bezeichnete Vorbestimmung ist eine besondere (praed. specialis), welche nicht alle Menschen umfaßt. Indeß darf man freilich auch von einer allgemeinen Vorbestimmung (praed. generalis) sprechen, unter welcher man den göttlichen Rathschluß versteht, kraft dessen er von Ewigkeit die Menschheit oder das Menschengeschlecht in toto wie zur Erschaffung, und nach geschehenem Sündenfall zur Erlösung, so endlich auch zur Rechtfertigung ausersehen und bezeichnet hat. Diese ward zu Eingang des Abschnittes berührt, und beschäftigt uns hier nicht weiter. Da nun aber nicht alle Menschen zum Heile gelangen, so muß ein Theil der Menschheit insbesondere (specialiter) von Gott von Ewigkeit zur Heilswirkung und Seligkeit ausersehen und ausgezeichnet sein.

ein anderer Theil aber eben damit nicht ausersehen und ausgezeichnet, d. h. verworfen oder reprobirt sein. Mit dieser besondern Vorbestimmung, welche also auch die Nichtvorbestimmten in Rücksicht nimmt, haben wir es hier zu thun. Der neuere Sprachgebrauch, dem wir uns anschließen wollen, hält passend, während er den Ausdruck „Vorbestimmung" in gutem Verstande (praed. sanctorum) nimmt, die Bezeichnung „Gnadenwahl" (gratiae electio, lateinisch nicht sehr üblich, obwohl echt biblisch) allgemein, so daß also dieser Ausdruck sowohl die Vorbestimmung, als auch die Verwerfung (reprobatio) einbegreift. — Gnadenwahl muß daher aufgefaßt werden als ein vorzeitlich ewiger Rathschluß, d. i. Willensdekret Gottes zur Verleihung, beziehungsweise Nichtverleihung gewisser Heilsmittel an die Menschen, welcher oder welches in der Zeit unabänderlich ausgeführt wird. Solcher Beschluß gehört offenbar dem göttlichen Willen an, verbindet sich jedoch mit dem Vorwissen dessen, was in der Zeit geschehen wird. — Somit gründet sich die Vorbestimmung in dem göttlichen Vorwissen und Vorbereiten der zum Heile wirksamen Mittel. Sie kann daher mit Augustin (*de dono persev.* cap. 14) erklärt werden als eine: Praescientia et praeparatio beneficiorum dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur.*) Kürzer gefaßt und blos die Willensseite in der göttlichen Vorbestimmung hervorhebend, ist die Definition des hl. Thomas (*Sa.* 1, quaest. 23, art. 2): Praedestinatio est praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro. Daß sie sich in den Reihen der geschaffenen Dinge nur auf Mensch und Engel (vom letztern sehen wir hier ab), was übrigens selbstverständlich, bezieht, betont die Erklärung des Duns Scotus: praedestinatio est electio creaturae rationalis et intellectualis ad gratiam et gloriam. Beide scholastischen Definitionen deuten jedoch durch Nebeneinanderstellung von gratia und gloria auf ein Moment der Unterscheidung leise hin, was uns später beschäftigen muß.

2. Die Realität der Vorbestimmung im Allgemeinen ist dogmatische Kirchenlehre. — Eine Auswahl Einiger zum Heile, mit

*) Wir würden statt liberantur lieber salvantur setzen; Augustin geht von der durch den Sündenfall im Paradiese dem Gerichte Gottes anheimgegebenen Menschheit als massa damnata aus, aus welcher die Auserwählten erhoben und von der Verdammniß befreit werden (assumuntur, liberantur). Doch das verschlägt hier noch nichts.

welcher die Nichtauswahl Anderer zugleich angesetzt wird, im Allgemeinen, d. h. ohne nähere Bestimmung der im Terminus ad quem liegenden beiden Momente der Gnade diesseits und der Glorie jenseits und ohne ihre Auseinanderhaltung muß als christlicher Glaubenssatz angesehen werden. Die Dogmatisirung desselben ergibt sich in folgender Weise. Den Semipelagianern gegenüber, welche die Realität solcher Vorbestimmung in Abrede stellten, behandelte schon der h. Augustin in seiner Schrift *de praedestinatione sanctorum* dieselbe als eine anerkannte katholische Wahrheit. Nun ist auf den (Provincial-) Concilien von Orange, insbesondere dem zweiten, Augustins Lehre zwar nicht in allen einzelnen Bestimmungen, wohl aber in soweit sie die Irrthümer der Massilienser abweiset, bestätigt; und diese Concilien sind wiederum von den Oberhäuptern der Kirche gutgeheißen und in der Kirche selbst zu allgemeiner Annahme gelangt. Zur Bewährung des Dogmas mag daher ein Citat aus der genannten Schrift Augustins (cap. 25) genügen: Praedestinationis hujus fidem, quae contra novos haereticos nova nunc sollicitudine defenditur, nunquam ecclesia Christi non habuit. Auch haben, wenn man von Rationalisten älterer und neuerer Zeit, solchen, welche kaum den Namen von Christen verdienen, absieht, nur die Pelagianer solche Vorbestimmung als göttliche Heilswahl geleugnet; diese aber freilich in ihren beiden Fraktionen der ganzen und der halben Pelagianer, jedoch mit einigem Unterschiede. Nach Pelagius selbst und seinen unbedingten Anhängern, welche bei der Heilswirkung Gottes Gnade für entbehrlich erachteten, ist es schlechthin nicht Gott, der den Menschen vorbestimmt, sondern lediglich der Mensch, der sich selbst bestimmt. In Bezug auf das ewige Vorher Gottes zu solcher Selbstbestimmung des Menschen kann somit absolut nur von einem göttlichen Vorauswissen die Rede sein. Aber auch die Semipelagianer konnten eine ewige Heilswahl Gottes hinsichtlich der Menschen darum folgerichtig nicht einräumen, weil sie lehrten, daß die menschliche Heilswirkung in ihrem Grunde vom Menschen ausgehe, als welcher durch natürliche Mühewaltung die freilich unentbehrliche Gnade Gottes, wie auch immer, herbeiziehe oder sich verdiene, s. oben S. 124 f. Die Vorbestimmung schrumpft auch hier zu einem einfachen Vorwissen ein, höchstens kann gesagt werden, daß Gott zur vorausgesehenen Selbstbestimmung des Menschen nachträglich

seine Zustimmung gibt, d. h. beschließt, mit seiner Gnadenhülfe darum beizutreten, weil er solche natürliche Mühewaltung des Menschen vorausweiß; d. h. es ergibt sich, wie man technisch sagt, eine praedestinatio *ob* praevisa merita *naturae*, welche die Kirche aus gleichem Grunde und in gleichem Grade abweiset, als sie die Unverdienbarkeit der Gnade behauptet: Gnaden- oder allgemeiner Heilswahl könnte auch eine solche Vorbestimmung nimmermehr heißen. — Hiermit ist nach der linken Seite, um mich so auszudrücken, das häretische Extrem, das mit der christlichen Wahrheit unvereinbar ist, gezeichnet. Ein bloßes Vorwissen oder auch ein Vorbestimmen wegen vorausgesehenen natürlichen Verdienstes auf Seiten des Menschen deckt das katholische Dogma nicht, indem es unter die Linie der Gnadenordnung hinabsinkt.

Bei der positiven Beweisführung für die Vorbestimmung in dieser allgemeinen Fassung halten wir uns nicht auf, da wir die Schrift- und Traditionslehre später, wo es sich um die nähern Einzelzüge der Lehre und die sie betreffenden Irrthümer und Controversen handelt, in größerm Zusammenhange vorlegen. Welcher bibelgläubige Christ könnte sich, von unzähligen andern Texten abgesehen, auch nur angesichts des 9. Kap. des Römerbriefes und selbst bei oberflächlicher Lesung desselben, von der Vorbestimmung in so allgemeiner Auffassung loszusagen auch nur versucht werden? Um nicht ganz leer auszugehen, wollen wir doch aus demselben Sendschreiben jene Stelle hersetzen, welche den ordo salutis gemäß der göttlichen Vorbestimmung in einiger Ausführung angibt, Kap. 8, 28 ff.: „Wir wissen, daß denen, welche Gott lieben, Alles zum Guten gereicht, jenen, welche nach dem Rathschlusse berufen sind (vocatio, κλῆσις). Denn die er vorhergewußt, hat er auch vorbestimmt (praedestinatio. προόρισις). gleichförmig zu werden dem Bilde seines Sohnes, damit er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern. Die er aber vorbestimmt hat, die hat er auch berufen, und die er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt (justificatio, δικαίωσις); die er aber gerechtfertigt hat, hat er auch verherrlicht (glorificatio, δόξασις)." Wir heben hier diese Stelle aus, weil sie die drei wesentlichen Wirkungen der Vorbestimmung: die Berufung, die Rechtfertigung und die endliche Verherrlichung namhaft macht. Es versteht sich dabei leicht von selbst, daß außer diesen primären Wirkungen der ewigen Vorbestimmung

in der Zeit auch die sog. äußern Gnaden, welche Gott seinen Erkornen zuwendet, als secundäre Wirkungen derselben zu gelten haben; als da sind das Glück, im Christenthum geboren zu sein, sorgfältige Erziehung, gutes Beispiel, harte aber heilsame Schicksalsschläge, frühzeitiger Tod oder auch nach Umständen langes Leben u. dgl. m.; auch äußere an sich der Natur angehörige Wohlthaten, wie geistige Talente und Glücksgüter, sind, sofern sie entferntere Mittel des Heiles sein können, nicht ausgeschlossen; ja selbst, worauf aus ascetischen Zwecken kein geringes Gewicht zu legen, kann die Zulassung des Sündenfalls, insoweit ein solcher Anlaß zu größerer Vorsicht, Wachsamkeit und Demuth gewähren mag, als Frucht göttlicher Vorbestimmung gelten, denn „Denen die Gott lieben, wirken alle Dinge (die Sünde nicht ausgenommen) zum Guten mit", a. O.

Auch vom rationellen Standpunkte aus ist hier wenig oder auch gar nichts anzumerken. Wer immer sich zum Glauben an eine von der Natur unterschiedene Gnadenordnung bekennt, welche Gnadenordnung an die Ordnung der Natur nur in Gottes freier Wahl, wie angemessen auch immer, gelte es den Stand der Unschuld im Paradiese oder auch den Stand der Wiederherstellung im Christenthum, angeknüpft ward, der muß sich auch zu einem ordo divinitus praestabilitus für diese in der Zeit sich verlaufende Gnadenordnung bekennen: einen solchen und nichts Anderes spricht die Lehre von der Vorbestimmung in dieser ihrer allgemeinsten Fassung aus.

3. Die Vorbestimmung zur Gnade gründet nicht in der göttlichen Voraussicht menschlichen Verdienstes. — Von großer Tragweite ist in unserm Lehrstücke die Unterscheidung zwischen Vorbestimmung zur Gnade und Vorbestimmung zur Seligkeit; denn wenngleich letztere nur das Complement der erstern ist, so tritt doch zwischen beiden wahrhaft menschliches Verdienst in die Mitte, kann wenigstens zwischentreten: und so leuchtet bei einiger Reflexion unschwer ein, daß auf Grund dieses eingeschobenen Mittelgliedes die endliche Seligkeit sich zur ewigen Vorbestimmung Gottes ganz anders stellen kann, als die sie vorbereitende Gnade. Jedoch wir wollen uns nicht selbst vorgreifen, sondern vorerst die Begriffe feststellen. Mit Recht also, sagen wir, ist bezüglich der Heilsordnung eine zwiefache Vorbestimmung zu unterscheiden, und ihr entsprechend dann auch eine doppelte Verwerfung. Bleiben wir jedoch vor der Hand bei der

Vorbestimmung stehen, so kann man diese auffassen entweder als göttlichen Rathschluß, dem Menschen das letzte Ziel der Heilsordnung, das ewige Leben in der Seligkeit des Himmels zuzubereiten: die Vorbestimmung zur Glorie (praed. *ad gloriam*; auch praeparatio ad gloriam und praep. gloriae, natürlich für den Menschen*) oder aber den Rathschluß, dem Menschen die wirksamen Mittel zur Erreichung jenes Zieles zu gewähren: Vorbestimmung zur Gnade (praed. *ad gratiam*, auch praeparatio ad gratiam und praep. gratiae); wo dann unter „Gnade" der Inbegriff der habituellen und aller aktuellen Gnaden zu verstehen ist, welche den Menschen zum Heile führen. Häufig werden beide Arten der Vorbestimmung, besonders auch in der h. Schrift, in eins zusammengefaßt und nennt man die so combinirte Vorbestimmung die adäquate (praed. adaequata); allein auch die inadäquate Vorbestimmung, welche den einen oder den andern der beiden Termini, jeden für sich, in Rücksicht nimmt, hat Anspruch auf gesonderte Beachtung. Ist nämlich der göttliche Rathschluß bezüglich der einen oder der andern Art der Vorbestimmung immerhin selbstredend gleich vorzeitlich oder ewig, so sind doch logisch zwei Momente in dem einen göttlichen Rathschlusse, ja es sind zwei unterscheidbare Rathschlüsse je nach dem verschiedenen Terminus anzusetzen; und zwischen beiden kann, ja muß, auch ein Verhältniß der logischen Priorität und Posteriorität (prius vel posterius non tempore, sed ordine et ratione) statuirt werden. — Die Gnade des ersten Terminus berührt sich ab ante mit keinem Verdienste, denn das vor der Gnade etwa mogliche Verdienst bleibt für die Heilsordnung als meritum naturae völlig außer Betracht; das meritum gratiae aber, das Verdienst im theologischen Verstande, welches eventuell zwischen beide Termini sich einschiebt, die Gnade a parte post und die Glorie a parte ante berührend, hat die Gnade zur nothwendigen Voraussetzung. Dies menschliche Verdienst stellt sich daher zur ewigen Voraussicht Gottes offenbar also, daß es vor dem göttlichen Rathschlusse, wirksame Gnade zu ertheilen, ein

*) „Die Zubereitung der Glorie für den Menschen" und „die Zubereitung des Menschen für die Glorie" sind namentlich in ihrer Reversseite als „Zubereitung der Hölle für den Verworfenen" und „Zubereitung des Verworfenen für die Hölle" noch keineswegs, wie sich unten zeigen wird, einander völlig gleich zu stellen. Doch verschlägt das hier noch nichts.

bedingt zukunftiges Verdienst (conditionate futurum) ist, weil es vom Menschen eben gewirkt wird unter der Bedingung, daß Gott ihm wirksame Gnade ertheile; dagegen nach dem Rathschlusse Gottes solche Gnade zu ertheilen, ist es in der göttlichen Voraussicht ein unbedingt zukünftiges Verdienst (absolute futurum). Als bedingt Zukünftiges ist es ein Gegenstand der göttlichen Erkenntniß, und als unbedingt Zukünftiges wiederum desgleichen; eben durch jenen göttlichen Rathschluß wird aus dem bedingt Zukünftigen ein unbedingt Zukünftiges. Ob Gott, wie die Thomisten wollen, das Bedingt-Zukünftige als ein blos Mögliches, per scientiam *simplicis intelligentiae* erkennt, oder ob, wie die Molinisten behaupten, die bedingt-zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe eine apart stehende Masse des für Gott Erkennbaren bezeichnen, welche Gott per scientiam *mediam* (als welche in der Mitte stehe zwischen visio des Wirklichen und simplex intelligentia des blos Möglichen) erkennt, das müssen wir an diesem Orte dahingestellt sein lassen. Es folgt aber aus obiger Unterscheidung dies: Die göttliche Vorbestimmung zur Gnade geschieht freilich *post* praevisa*) merita (hominis) ut *conditionate* futura, aber jedenfalls *ante* praevisa merita ut *absolute* futura, d. h. einfach, geschieht *ante* praevisa merita, denn der Zusatz ist unnöthig, weil das videre sich nur auf Wirkliches beziehen kann. — Geschieht nun aber die Vorbestimmung zur Gnade ante praevisa merita, so kann sie auch nicht *ob* (propter) praevisa merita geschehen, d. h. sie kann nicht im vorhergesehenen Verdienst des Menschen ihren Grund haben. Geschähe nämlich solche Vorbestimmung zur Gnade des vorgesehenen menschlichen Verdienstes wegen, so wäre ja die Gnade, was sie doch sein muß (ob. S. 123 ff.), nicht unverdient, und was der Grund menschlichen Verdienens ist, wäre zu seiner Wirkung umgedeutet; die Posteriorität aber im Verhältniß zur Vorerkenntniß des Verdienstes als eines bedingt zukünftigen kann hier gar nicht aushelfen, denn ein Bedingt-Zukünftiges ist vor angesetzter Bedingung immerhin nur ein Mögliches; mögliches Verdienst aber kann grundsätzlich eben so wenig

*) Richtiger wäre wohl praecognita, da die *visio* wenigstens im engeren Sinne weder von den Thomisten noch von den Molinisten auf die Erkenntniß des Bedingt-Zukünftigen bezogen wird: indeß verschlägt diese Ungenauigkeit hier und für unsere Zwecke nichts. Wir lassen sie daher der Gleichförmigkeit wegen stehen.

belohnt, als mögliches Mißverdienst bestraft werden. So führt denn, geht man vom richtigen Begriff der Gnade und des lediglich durch sie ermöglichten Verdienstes aus, die Verkettung der Sätze in strenger Folgerichtigkeit des Gedankens zu der Wahrheit: die Vorbestimmung zur Gnade kann ihren Beweggrund durchaus nicht im vorgesehenen Verdienste des Menschen haben, sie muß ohne Rücksicht auf solches vor sich gehen. Kein katholischer Christ darf diese Wahrheit leugnen. Denn wenn sie auch nicht gerade mit diesen Worten förmlich vom kirchlichen Lehramte sanktionirt ward, so liegt sie doch in der oben (S. 125) als Kirchenlehre nachgewiesenen Gratuität der Gnade einschließlich enthalten. Und wenn es überhaupt eine Vorbestimmung Einiger mit Ausschluß Anderer als wahre Wahl geben soll, so muß sie offenbar in der Vorbestimmung zur Gnade gesucht werden, denn gälte sie nicht hier, so könnte von einer Vorbestimmung zur Seligkeit, als welche ja in der Gnade verdient werden kann, beziehentlich soll, auch gar nicht mehr Rede sein. Wir begnügen uns daher, zu den oben § 8 beigebrachten Sanktionen nur aus der 2. Synode von Orange eine Erklärung beizufügen, welche sogar dem Wortlaute nach unserer These ziemlich nahe kommt (*Araus. II.* can. 23): Suam voluntatem homines faciunt, non dei, quando id agunt, quod deo displicet. Quando autem ita faciunt, quod volunt, ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes agant, quod agunt, illius tamen voluntas est, a quo *praeparatur* et jubetur, quod volunt.

Auch für die positive Beweisführung beziehen wir uns auf das bei der Lehre von der Gratuität der Gnade Ausgeführte zurück; denn namentlich die aus dem N. T. erhobene Beweisführung ergab sich aus solchen Stellen, welche, indem sie die Freiheit Gottes in der Auswahl zur Gnade in aller Schärfe betonen, von da aus ihre Unverdienbarkeit Seitens des Menschen erhärten und verbürgen. Zudem liegt das Interesse an der biblischen und traditionellen Darstellung der Vorbestimmung nicht hier, wo alle rechtgläubigen Lehrer zusammenstimmen, sondern bei den später zu besprechenden Controverspunkten, wo wir auf die bezügliche Schrift- und Ueberlieferungslehre zurückkommen werden.

Die Vorbestimmung zur Gnade enthält ein unergründliches Geheimniß. Daß Gott nicht Allen gleiche Gnade von Ewigkeit zubereitet

hat, daß er in Folge ewigen Rathschlusses Einigen solche Gnade, mit welcher sie unfehlbar ihr Heil wirken, ertheilt, Andern aber nicht, davon liegt der Grund nicht im Menschen, sondern lediglich in der freien Wahl (Willkür) Gottes. Nach welchen Gesetzen sich Gott bei dieser Wahl richten möge, sie können nur, da Gott autonom ist, in ihm selbst liegen; das will sagen, wir begreifen sie nicht; wir können nur verstummen und anbeten, nach dem bekannten Spruch Augustins: *Cur* alium eligat, alium relinquat, noli velle judicare, si non vis errare. Ein einseitiges Verweilen bei dieser christlichen Wahrheit gibt in der treibenden Fluth der Gedanken der göttlichen Heilsvermittelung allerdings leicht ein schauerlich-düsteres Ansehen. So möge denn jeder Leser vor einseitigem Nachgrübeln gewarnt sein; und um die möglichen schlimmen Folgen solcher Einseitigkeit zu paralysiren, hebe ich folgende Bemerkungen aus.

a. Will uns die Wirklichkeit solcher Wahl hart bedünken, so stellen wir ihr doch die andere, eben so zuverläßliche und dogmatisch verbürgte Thatsache gegenüber, daß auch jene Menschen, welche zur Gnade nicht vorbestimmt sind*), das völlig zureichende Maß der Gnade erhalten, daß es somit nur ihre Schuld ist, wenn sie ihr Heil nicht wirken. Gelingt es uns nun freilich nicht, beide Wahrheiten in Gedanken völlig auszugleichen, so lassen wir wenigstens für unser Empfinden die andere gleichsam als das Correktiv oder doch Compensativ der erstern gelten.

b. Es ist einleuchtend, daß mit der Vorbestimmung Einiger zur Gnade eine gewisse unverdiente göttliche Auszeichnung, ja Vorliebe (wie soll man sich anders ausdrücken?) Gottes für jene, welche sie trifft, angesetzt wird, 1. Kor. 4, 7. Nur die Pelagianer, selbst die Halben unter ihnen, aber keine orthodoxen Lehrer haben auch solche Prädilektion Gottes für seine Auserkornen verabredet. Haben sich nun, was nicht zu leugnen steht, Jene für solche Gunst zu bedanken, so haben doch auch die andern, Nichtbevorzugten, da ihnen Alles, worauf sie als natürliche Menschen nicht nur, sondern auch als Erlöste irgend welchen Anspruch haben, reichlich zu Theil wird, gewiß keinen Grund oder Anlaß, sich gegen Gott zu beklagen. Uebrigens

*) Etwa von den Unmündigen, welche ohne Taufe absterben, abgesehen; wir lassen diese Menschenklasse vor der Hand in der ganzen Erörterung bei Seite liegen, um unten ex professo von ihr besonders zu handeln.

wird diese relative Zurücksetzung, wenn man sie so nennen darf, diese Beschränkung auf das blos zureichende Maß der Gnade, wohl am Besten (s. weiter unten) nicht als ein positiver Rathschluß Gottes, sondern als etwas rein Negatives aufgefaßt: der positive Rathschluß trifft eben nur die Auserlesenen, von den Andern gilt, daß sie in diesen Rathschluß nicht aufgenommen sind.

c. Allerdings wirkt dieser ewige Rathschluß Gottes in der Zeit unfehlbar, und ist daher die Heilsgewinnung der zur Gnade Vorbestimmten unfehlbar gewiß. Sieh Augustin *(de grat. et corrept.* cap. 7. n. 14): Horum si quisquam perit, fallitur deus, sed nemo eorum perit, quia non fallitur deus; horum si quisquam perit, vitio humano fallitur deus, sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur deus; vgl. die Synode von Valence v. J. 855 (conc. Valentinum) im 3. Kan. Man denke auch nur daran, mit welchem Nachdruck der Herr, Joh. 10, 28 f., von den Auserwählten, welche er seine Schafe nennt, versichert: „Ich gebe ihnen das ewige Leben, und sie gehen in Ewigkeit nicht zu Grunde, und Niemand reißet sie aus meiner Hand. Denn mein Vater, der sie mir gegeben ist größer, als Alles". Allein so fest und unabänderlich diese Vorbestimmung auch ist, auf jeden Fall, wie schon aus der § 6, Nr. 4 besprochenen Ungewißheit der erlangten Rechtfertigung hervorgeht, entzieht sie sich in ihrer Ausdehnung auf die Individuen, welche sie umbegreift und welche sie ausschließt, unserer Kenntniß vollständig Nemo, sagt die Synode von Trient (Sitz. 6, Kap. 12), quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat, se in numero esse praedestinatorum. Daher auch Alle vom Apostel ermahnt werden, Phil. 2, 12: „Mit Furcht und Zittern wirket euer Heil". Und wie diese Unkenntniß des unfehlbaren Rathschlusses Gottes unsererseits in der einen Richtung freilich sehr geeignet ist, alle Vermessenheit in der Wurzel abzugraben, und eine durchaus heilsame Bangigkeit in Betreff des letzten Zieles einzuflößen, so gilt doch angesichts dieser Unkenntniß in der andern Richtung auch für Jeden von uns der Grundsatz: er darf, ja er muß überzeugt sein, daß er, falls er nur das Seinige thut, in die Zahl der Vorbestimmten gehört. Es gilt das Wort des gottseligen Thomas v. Kempen (Nachfolge B. 1, Kap. 25), der von Zweifel und Aengsten gequält, im

Gebete die beruhigende Antwort von Gott bekommt: „Thue jetzt, was Du dann würdest thun wollen (wenn Du wüßtest, daß Dir die Gnade der Beharrlichkeit, also die Auserwählung zustände), und Du wirst ruhig sein". In der That, wer das Seinige thut, darf ruhig sein, denn da ihm die Gnade, welche ausreicht, stets zur Seite steht, so kann er von der Vorbestimmung nur ausgeschlossen sein, wenn er solche Gnade durch seine Schuld veruntreuet. Jeder Einzelne soll in der Anwendung der Prädestinationslehre auf seine Person nicht weiter grübeln.

d. Endlich mag es für einige Leser eine Art von Beruhigung gewähren, wenn wir, ohne auf die verschiedenen Ansichten über die Zahl der Vorbestimmten eingehen zu wollen (die Diskussion würde ohnehin zu keinem sichern Ergebniß führen), versichern, daß die häufig gehegte Meinung von der Minderzahl der Vorbestimmten im Verhältniß zu den Ausgeschlossenen, keineswegs unangreiflich ist, denn die Bibelstellen, auf die solche Meinung gestützt werden möchte, können auch anders, namentlich von der Berufung zur sichtbaren Kirche gedeutet werden; und wenn wir weiter versichern, daß für die Ansicht, die Mehrzahl der katholischen Christen gehöre zur Zahl der Auserwählten, gewichtige Auktoritäten eintreten. Doch lassen wir das.

Ziehen wir endlich zur Ergänzung unserer Thesis ihr contradiktorisches Gegentheil, als ihre Kehrseite, in Erwägung, so muß entsprechend der Vorbestimmung auch in der Verwerfung ein doppeltes Moment unterschieden werden: es gibt eine Verwerfung zur Unseligkeit (reprobatio ad poenam sc. gehennae oder rep. ad mortem sc. secundam) und so versteht man die Verwerfung gewöhnlich, und eine Verwerfung hinsichtlich der Gnade, für welche inadäquat genommene Verwerfung ich bei den Theologen keinen eigentlichen Namen finde; zu verstehen ist die Zubereitung blos zureichender, aber, freilich durch Schuld des Empfängers, nicht wirksamer Gnade (praep. gratiae sufficientis). Was nun die letztere anbetrifft, welche einstweilen hier allein in Betracht kommt, so lautet die unumgängliche Schlußfolgerung unseres Lehrsatzes: Sind Einige von Gott in freier Wahl ohne Rücksicht auf ihr Verdienst zum Empfang wirksamer Gnade ausgewählt, so sind es Andere eben damit nicht. So wenig bei jenen ihr von Gott vorausgesehenes Verdienst der Grund ihrer Auswahl sein konnte, so wenig, muß nach meinem Dafürhalten allerdings gefolgert werden, liegt bei diesen in ihrem von Gott vorausgesehenen Mißverdienst der

Grund, daß ihnen solche Gnade nicht zu Theil wird. Ihr Mißverdienst oder ihre Schuld besteht ja erst in der Veruntreuung der Gnade, welche auch ihnen wie Allen in zureichendem Maße gewährt wird; somit kann dies Mißverdienst, da es in der ewigen Voraussicht Gottes ein logisches Posterius im Verhältniß zur Zubereitung der Gnade ist, diese letztere auch in keiner Weise begründen. Gleichwohl dürfen wir doch nicht unbemerkt lassen, daß so logisch richtig und nothwendig uns diese Folgerung gezogen erscheint, hier doch keine ausdrückliche Erklärung des Kirchenamtes vorliegt. — Hiermit werfen wir zum andern Male einen Blick in die dunkle Tiefe der göttlichen Gnadengeheimnisse; doch ist es nicht sowohl ein neuer Abgrund, welcher sich vor unsern Augen eröffnet, als vielmehr der alte in einer andern Beleuchtung. Diese Art der Reprobation ist lediglich die contradiktorische Ergänzung jener Vorbestimmung zur Gnade: und Einige in freier Auswahl zur wirksamen Gnade *aus*gelesen, dann sind es nothwendig die Andern nicht. In Bezug auf diese Andern, darf man sagen, ist das etwas rein Negatives, und was darin in ihrem Betreff positiven Gehalt hat, ist kein Moment der Reprobation, sondern ist der Rathschluß, auch ihnen wahrhaft zureichende Gnade zukommen zu lassen; es bleibt ihre Schuld, daß die Gnade in ihnen nicht wirksam wird. Oder auch die Sache anders ausgedrückt: Indem Gott Einigen, nicht Allen, wirksame Gnade zu ertheilen beschließt, sieht er dabei freilich voraus und *läßt es zu* (decretum permissivum), daß bei den Andern, aber durch deren Schuld, die auch ihnen in genügendem Maße zu ertheilende Gnade erfolglos sein werde.

4. Die Vorbestimmung zur Glorie und die bezügliche theologische Controverse. — Die Vorbestimmung zur Gnade gründet nicht im vorausgesehenen Verdienst des Menschen. Da nun die Gnade nicht nur die Bedingung, sondern auch die Ursache der Glorie ist, und da weiter in der zeitlichen Ausführung des ewigen Weltplanes Gottes die Heilswirkung in der Gnade der Erlangung der Glorie also *vorangeht*, daß letztere nichts anderes, als das endliche Ergebniß (das Complement) der erstern ist: so folgt, daß auch die Vorbestimmung zur *Seligkeit*, weil basirt auf die Vorbestimmung zur Gnade und insofern sie das ist, d. h. sofern sie in ihren sie vorbereitenden und bewirkenden Momenten oder in ihrer Wurzel (radicaliter) aufgefaßt

wird, immer noch auf Seiten Gottes frei, auf Seiten des Menschen unverdient, somit von der göttlichen Voraussicht menschlichen Verdienstes unberührt und, man erlaube den Ausdruck, unbehelligt sein müsse. Die adäquate Vorbestimmung erfolgt ohne Rücksicht auf menschliches Verdienst, darin sind alle rechtgläubigen Lehrer einig. Indeß, sowie die Gnade überhaupt darum unverdient ist, weil die erste Gnade ihre absolute Unverdienbarkeit auf alle nachfolgende Gnade erstreckt, diese letztere jedoch, unter Voraussetzung der schlechthin unverdienbaren ersten, in der einen oder andern Weise allerdings vom Menschen verdient werden kann (oben S. 132 ff.), so ist freilich die Freiheit Gottes in der Vorbestimmung zur Seligkeit, soweit letztere auf die Gnade zurückgreift, durchaus festzuhalten, allein unter Voraussetzung der Vorbestimmung zur Gnade ist nun, da zwischen Gnade und Seligkeit menschliches Verdienst in der Mitte liegt, wenigstens liegen kann, die Rücksichtnahme auf solches in der Entwerfung des ewigen Heilsplanes Gottes von vorn herein gedenkbar. Ja, solche ist nicht blos speculativ gedenkbar, sondern sie wird sogar, da in der Gnade wahrhaft menschliches Verdienst als wirklich und resp. nothwendig mit solchem Nachdrucke gelehrt wird, überaus nahe gelegt. Doch greifen wir uns auch hier nicht vor. — Es handelt sich also hier um die Vorbestimmung zur Glorie genau als solche, oder diese für sich betrachtet (seorsim sumpta). Die Frage, ob sie durch Voraussicht menschlichen Verdienstes bedingt sei, devolvirt ganz offenbar auf die andere Frage, ob sie in der Entwerfung des ewigen göttlichen Heilsplanes der Vorbestimmung zur Gnade logisch (ratione, non tempore) voraufgehe oder nachfolge. Hier liegt nun keine kirchenamtliche Entscheidung vor, sondern der individuellen Meinungsverschiedenheit ist freier Spielraum gewährt. Die strengern Theologen, welche sich gemeiniglich auf Augustin berufen, lassen die Vorbestimmung zur Seligkeit der Gnade voraufgehen. Dann ergibt sich mit Nothwendigkeit, daß die Vorbestimmung zur Seligkeit erfolgt *ante* praevisa merita ut absolute futura, kurzweg ante praevisa merita. Die logische Abfolge im Detail der ewigen Rathschlüsse Gottes ist nun folgende. Zuerst beschließt Gott in freier Auswahl, Einige zur Seligkeit zu führen; darauf und folglich auch darum beschließt er, diesen in freier Auswahl zur Seligkeit Vorbestimmten die wirksamen Gnadenmittel zuzuwenden, mit welchen sie dann in der Zeit, wo

Gott seinen ewigen Rathschluß ausführt, zuverlässig ihr Heil wirken und folglich zur Glorie des Himmels gelangen. — Andere Theologen dagegen, welche in der Gegenwart vielleicht die Mehrzahl bilden mochten, lassen die Vorbestimmung zur Gnade der Vorbestimmung zur Seligkeit im göttlichen Rathschlusse vorangehen. Nunmehr gestaltet sich die letztere, präcis als solche genommen, ganz anders, und macht der vernünftigen Reflexion weiter keine Schwierigkeit. Unter Voraussetzung nämlich wirksamer Gnade ist ja wahrhaftes Verdienst auf Seiten des Menschen gegeben. Also ist zu sagen: nachdem und weil Gott von Ewigkeit vorausgesehen, daß der Mensch mit der ihm allerdings frei und unverdient zu spendenden Gnade auch seinerseits frei mitwirken werde, darauf und darum bestimmt er ihn zur Seligkeit; sohin geschieht die praedestinatio ad gloriam post et *propter* praevisa merita hominis. Solche Auffassung sagt ganz offenbar, wenigstens beim ersten Ausblick auf das Geheimniß, der betrachtenden Vernunft ungemein zu; ja sie ist, blos für sich genommen, vollkommen begreiflich und verständlich. Indeß soll uns diese Gemeinverständlichkeit noch nicht zu sehr zu ihren Gunsten von vorn herein einnehmen.

So haben wir denn beide Darstellungen der Vorbestimmung, die strengere und die mildere, neben einander, beide dogmatisch gleich zulässig, beide durch gewichtige Auktoritäten vertreten; beide sowohl durch Vorzüge als Nachtheile der Theorie sei es zu empfehlen, sei es zu mißrathen. Wir wollen die positive und rationelle Würdigung dieses Controverspunktes einstweilen und bis dahin aussetzen, wo wir den streng dogmatischen Stoff erledigt haben werden; bemerken jedoch dogmenhistorisch gleich hier, daß die Mißbräuche, welche die Reformatoren und Jansenisten mit der strengeren Gnadenlehre, wie sie seit Augustin in der Theologie aufgekommen war, trieben, die Theologen der Kirche natur- und sachgemäß veranlaßten, der mildern Darstellung zuzuneigen; daß aber gegenwärtig, wo außer der Kirche die Wissenschaft sich kaum noch ernstlich mit solchen Dingen beschäftigt, manche Theologen sich wieder mehr der strengern Richtung zugeneigt zeigen. Auch die Bemerkung können wir gleich hier nicht unterdrücken, daß selbst bei Annahme der mildern Auffassung das Geheimniß der Gnaden- und Heilswahl keineswegs völlig gelüftet wird. Die Vorbestimmung inadäquat (wie man auch sagt, formaliter) genommen

hat dann freilich ihren Grund im vorgesehenen Verdienst des Menschen, und ist nicht mysteriös; allein dies Verdienst des Menschen ist und bleibt ein meritum *gratiae*, zu welcher Gott nach der vor. Nr. die Menschen in freier Auswahl erkoren, also vorbestimmt hat, und so bleibt auch die Vorbestimmung zur Seligkeit in dieser ihrer Wurzel oder Voraussetzung stets noch gratuit, oder was dasselbe ist, die Unverdienbarkeit der Gnade erstreckt diese ihre Signatur auch auf die Glorie in dem ewigen Heilsplane der göttlichen Vorbestimmung. Dennoch, denke ich, ist immerhin damit etwas erreicht, wenn zu und neben dem einen düstern Abgrund des Mysteriums nicht noch ein zweiter sich aufthut.

Die Anhänger der strengern Lehrmeinung nennt man wohl (orthodoxe) Prädestinatianer. Es gibt aber einen noch weiter gehenden Prädestinatianismus, den wir als häretisch abzuweisen haben.

5. Der häretische Prädestinatianismus. — Wie in der Gnadenwahl bei der Vorbestimmung als terminus ad quem außer der Gnade auch die Glorie aufgefaßt und apart für sich in Betracht gezogen werden kann, wo es dann zulässig ist, die Letztere als durch menschliches Verdienst in der göttlichen Voraussicht bedingt oder veranlaßt vorzustellen: so haben wir nun auch die Kehrseite der Vorbestimmung, die Verwerfung oder Reprobation, in dem entsprechenden letzten Terminus, welcher in vollem Gegensatz zur Glorie auf Unseligkeit oder Verdammung lautet, in Untersuchung zu nehmen. Daß die Reprobation in diesem Verstande durchweg genommen zu werden pflegt, ward schon gesagt. Ausgehend von dem (freilich irrigen) Gedanken eines gleichmäßigen Verhaltens göttlicher Thätigkeit zum Guten wie zum Bösen in der Schöpfung, zum menschlichen Verdienst wie zum Mißverdienst, könnte man der Parität zwischen Gut und Böse zu lieb von vorn herein etwa anzunehmen geneigt sein, es sei auch hier gestattet, zwischen strengerer und milderer Auffassung zu wählen, zwischen der Annahme also, die Verwerfung geschehe ante praevisa demerita (peccata) in durchaus freier Wahl, oder aber sie geschehe erst post (i. e. propter) praevisa peccata. Allein, wie denn die angesetzte Gleichmäßigkeit baare Täuschung ist, so läßt die Kirche hier durchaus für den Gläubigen keinen freien Spielraum subjektiven Beliebens. Sie entscheidet sich nachdrücklichst für die letzte Alternative, und verwirft damit nicht nur, sondern perhorrescirt geradezu die

Annahme einer absoluten Reprobation, die Annahme also, daß Gott einige Menschen ohne Rücksicht auf ihr Mißverdienst, besser auf ihre Schuld, zur ewigen Verdammniß ausersehen habe. Der Rathschluß Gottes, Einige zu verdammen, ist nach katholischer Auffassung kein Akt des vorhergehenden Willens (voluntas antecedens), sondern nur des nachfolgenden (vol. consequens), d. h. er hat die freie Schuld der Menschen zur Voraussetzung, und wird daher erst nach vorausgesehener Sünde abgefaßt, so daß nicht der göttliche Rathschluß, sondern die sittlichfreie Schuld der Menschen der Grund ihrer Verdammung ist. Stets hat die Kirche daran festgehalten, daß, so unverdient auch die Gnade, welche gleichwohl faktisch Allen in ausreichendem Maße verliehen wird, sein mag, die Verdammung des Menschen nur durch den freiverschuldeten Mißbrauch jener das Gute jedenfalls ermöglichenden Gnade zu motiviren sei. Die gegentheilige Behauptung ist der (häretische) Prädestinatianismus. Zur Bewährung der Kirchenlehre berufen wir uns einstweilen auf das Trident. Sitz. 6, Kan. 17: Si quis justificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum: a. s. Wir bemerken nur noch, daß selbst Augustin, möge auch seine herbe Darstellung der Vorbestimmungslehre, da alle Prädestinatianer ihre Doktrin von ihm ererbt zu haben vorgeben, zu jener Irrung mit Anlaß geboten haben, in diesem Sinne kein Prädestinatianer gewesen ist; Zeugniß dessen (*contra Jul. Pelag.* lib. 3. cap. 18): Bonus est deus, justus est deus: potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus; non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia justus. Und selbst die 2. Synode von Orange, welche doch Augustins Lehre gegenüber den Semipelagianern gutgeheißen hat, verwirft diese Sorte des Prädestinatianismus mit Entrüstung (Kan. 25): Aliquos ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione iis anathema dicimus. Einen schönen Ausdruck der Kirchenlehre finden wir auch auf der Synode von Valence (Kan. 3): „Wir bekennen, heißt es unter Anderm, praedestinationem electorum ad vitam, et praedestinationem impiorum ad mortem: in electione tamen salvandorum misericordiam dei praecedere meritum

bonum: in damnatione autem perituroruin meritum malum praecedere justum dei judicium. — Prädestinatianer zeigen sich bald nach Augustin vereinzelt; im 10. Jahrhundert ist ihre Theorie durch den bekannten Godschalk vertreten. Aber auch hier war es den Reformatoren des 16. Jahrhunderts vorbehalten, das Aeußerste zu wagen, allerdings in Folgerichtigkeit ihres Grundgedankens (oben S. 95 f.). Zwar hat bekanntlich Luther mit seinen Anhängern dem gesunden Sinne des Menschen die Consequenz des Systemes zum Opfer gebracht, er verwirft die absolute Reprobation. Allein Calvin scheuet sich nicht, die absolute Reprobation mit allen ihren scheußlichen Folgerungen auszusprechen. So schreibt er (*Instit.* lib. 3, cap. 21): Praedestinationem vocamus aeternum dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem conditus est, ita ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus. Und was die Folgerungen belangt, so theilt zwar Calvin die Behauptung, daß Gott im Menschen auch das Böse wirke (beispielsweise: Davids Ehebruch und Judas' Verrath) auch mit andern Reformatoren, aber die Lästerung, daß Gott, da nach Schrift und Erfahrung Manche als Gläubige sich darstellen, bei denen doch keine Ausdauer stattfand und findet, in die Gemüther solcher Reprobirten sich einschleiche und einen Schein von Glauben in ihnen erzeuge, in der Absicht, um sie desto unentschuldbarer zu machen, diese Lästerung, sagen wir, ist Calvins Eigenthum. Es thut wohl, geschichtlich zu beobachten, daß es nur mit der größten Anstrengung gelang, solch empörende Lehre dem gesunden Sinne selbst der strengen Anhänger Calvins aufzunöthigen, indem noch im 16. Jahrhundert ein Theil der Reformirten, die Arminienser oder Remonstranten sich gegen Calvins absolutes Dekret erklärten und aus der Calvinischen Kirchengenossenschaft sich ausstoßen ließen; aber auch unter den bleibenden Calvinisten wollten die Streitigkeiten über die Vorbestimmung kein Ende nehmen. Es bildeten sich die beiden Fraktionen der Supralapsarier, welche beim göttlichen Verdammungsdekrete nicht einmal den Sündenfall im Paradiese zur Voraussetzung nahmen, die äußerste Rechte des Calvinismus, und der Infralapsarier, welche doch wenigstens in der gegenwärtigen Heilsordnung dem Verdammungs-

decrete die Erbsünde in der göttlichen Voraussicht zur Folie dienen ließen, und also, scheint uns (unten S. 232 f.), der augustinischen Auffassung sich näherten. Doch lassen wir das Geschichtliche, als unserer Aufgabe fernabliegend, fallen.

Was die h. Schrift anbetrifft, so können wir uns um so kürzer fassen, als wir weiter unten im Zusammenhange auf die biblische Lehre von der Gnadenwahl zurückzukommen gedenken. Gewiß ist schon bei oberflächlicher Einsicht in die h. Urkunden, daß sie als Ursache menschlicher Verdammung Sünde und Schuld, also Mißverdienst des Menschen und nicht Gottes vorbestimmenden Willen ansetzen. Vgl. Matth. 25, 41 f., wo die Sentenz der Verurtheilung lautet: „Weg von mir ihr Verworfenen ins ewige Feuer . . ., denn ich war hungerig und ihr habt mich nicht gespeiset" u. s. w. Nach Röm. 2, 7 lastet „der Zorn und Unwille Gottes über jeder menschlichen Seele, welche Böses thut"; sowie die h. Schrift überhaupt, wo sie vom endlichen Gerichte handelt, fast immer bemerkt, daß es nach Maßgabe des sittlichen Wandels solle abgehalten werden; s. Eschatologie 350 f. Freilich haben nun auch die Prädestinatianer ihre Lehrmeinung biblisch zu erhärten versucht, wobei sie sich vorzüglich auf Röm. 9, 21 f. auf die „Gefäße gemacht zur Unehre", „auf die Gefäße des Zornes (σκεύη ὀργῆς), gefügt zum Verderben" beriefen. Wir müssen die exegetische Erörterung dieser und verwandter Texte noch zurücklegen; bemerken jedoch einstweilen schon, daß selbst akatholische Exegeten unbefangen genug gewesen sind, einzuräumen, daß in den paulinischen Sendschreiben, als in welchen die sittliche Freiheit des Menschen ausdrücklich genug anerkannt und festgehalten wird, von den Blasphemien Calvins nichts zu finden sei. — Dogmenhistorisch mag auch einstweilen die Bemerkung genügen, daß, da selbst Augustin, wie gezeigt, die absolute Reprobation abwies, von den übrigen rechtgläubigen Lehrern desfalls kein Verdacht aufkommen und kein Bedenken entstehen kann.

Auch vom rationellen Standpunkte aus fassen wir uns kurz. Gottes Attribute sind nicht Theile und Bruchstücke seines Wesens; Alles was Gott ist, ist er ganz und ungetheilt in der Einheit seines Wesens: Barmherzigkeit also und Gerechtigkeit müssen in Gott selbst zusammenfallen. Wie könnte er nun also gegen die Einen ausschließlich gnädig und gegen die Andern ausschließlich gerecht sein! Auch

gegen die Verworfenen muß sich seine Gnädigkeit documentiren. Und wäre das auch eine von der Gnädigkeit temperirte Gerechtigkeit zu nennen, wenn Gott ohne Rücksicht auf sittliche Verschuldung ein Geschöpf zur ewigen Verdammniß vorbestimmen wollte? Offenbar ist auch eine solche Verschuldung, welche sich auf Grund eines unbedingten göttlichen Rathschlusses ergibt, keine sittliche Verschuldung mehr zu nennen, d. h. mit Annahme absoluter Reprobation ist die sittliche Freiheit einschließlich geleugnet. Die für Sitte und Tugend corrosiven Folgen einer solchen Lehre liegen auf flacher Hand. Man hat wohl geschichtlich den größeren sittlichen Ernst, welchen man unleugbar im 16. und 17. Jahrhundert bei den reformirten Gemeinden in Vergleich zu den lutherischen findet, mit unserm Lehrstücke in Verbindung bringen wollen. Wir unsererseits erklären die Erscheinung lieber aus der bekanntlich mit äußerster Strenge in den ersten reformirten Gemeinden gehandhabten polizeilichen Sittenzucht, welche, wenn sie auch in schwarzgallichte Uebertreibung umschlug, immerhin ein Kapzaum gegen die Zügellosigkeit war. Gleichwohl mögen wir einräumen, daß ein solches Lehrstück, wie das in Rede stehende, bei rohen Gemüthern und im ersten Anlauf vielleicht einigen heilsamen Schrecken einzutreiben geeignet ist; allein tiefer erwogen muß eine solche Lehre jenachdem entweder zur leichtsinnigen Vermessenheit oder zur gräßlichen Verzweifelung führen. Freilich sind die Menschen oft besser, als ihre Doktrin, und eine gewisse unverwüstliche Güte der menschlichen Natur läßt trotz der Lehre nicht alle Spuren der Frömmigkeit verschwinden. Man hat wohl im Festhalten an solcher Lehre einen sittlichen Heroismus finden wollen. Wenn es, hat man gesagt, eine ungemeine Geistesgröße bekundet, dem leiblichen Tode mit dem Glauben an volle Vernichtung gefaßt entgegen zu sehen, so erscheine es noch unendlich größer, einer in Aussicht gestellten Verdammung im zweiten Tode gegenüber ruhig und ergeben auszuharren. Das Eine wie das Andere ist nur Schein und Selbsttäuschung. Sprechen wir von der Ergebung des Ungläubigen in Bezug auf sein Loos nach dem Tode an dieser Stelle nicht; Resignation einer ewigen Verdammung gegenüber ist ein Unding in sich selbst. Wer eine solche in sich herangebracht zu haben vermeint, täuscht sich nur selbst; es ist nicht die Theorie der absoluten Prädestination, welche etwa vorübergehend ergeben macht, sondern der zuversichtliche Gedanke, zur Zahl der absolut Prädestinirten zu gehören.

Wenn nun aber, in trüben Augenblicken, wie es nicht ausbleiben kann, solche Zuversicht wankt, ja dann öffnet sich der gähnende Abgrund der Verzweifelung. Tiefer angelegte Gemüther mußte eine solche Theorie zum Wahnsinn treiben — wie es auch thatsächlich verbürgt ist.

Lenken wir unsere Aufmerksamkeit auf die nach der gegebenen Exposition hervorspringende Thatsache, daß Prädestination und Reprobation gemäß der Kirchenlehre keineswegs gleichen Schrittes neben einander gehen, zurück, so wird der an dieser Disparität auf den ersten Blick etwa haftende Anstoß bald durch die Erwägung sich beheben, daß dem Menschen im Bösen eine größere Machtfülle und Tragweite eigener Leistung zustehe als im Guten. Zum Bösen wirkt Gott formell gar nicht mit, es fällt lediglich der mißbrauchten Freiheit des Geschöpfes zur Last, das Gute aber, von dem hier die Rede ist, treibt seine Wurzeln im wirksamen Beistande der göttlichen Gnade, als seinem eigentlichen Grunde; oder um mich der Worte der 2. Synode von Orange (Kan. 23) zu bedienen: „Ihren, nicht Gottes Willen thun die Menschen, wenn sie das thun, was Gott mißfällt. Wenn sie aber so thun, was sie wollen, daß sie dem göttlichen Willen dienen, so ist doch, obwohl sie was sie thun willig thun, das dessen Wille, von dem das vorbereitet und gutgeheißen wird, was sie thun." Vgl. S. 217. Kein Wunder also, daß sich Gutes und Böses, Verdienst und Mißverdienst, Erwählung und Verwerfung in der göttlichen Voraussicht und Vorausbestimmung verschiedentlich stellen und gestalten. Auch hier bewährt sich unser biblisches Motto: Perditio tua ex te Israel, tantum in me auxilium tuum. Und selbst in der Finalsentenz des allgemeinen Gerichtes scheint uns biblisch auf diese Discrepanz durch einen leisen, leicht zu übersehenden Zug hingewiesen; denn während es Matth. 25, 34 von den Auserwählten heißt: „Nehmet in Besitz das Reich, so euch vor Gründung der Welt bereitet ist", lautet die Verdammungssentenz über die Verworfenen, V. 41: „Hinweg von mir ins ewige Feuer, welches (nicht euch, sondern) dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist".

So bestimmt nun auch die kirchliche Lehrsatzung darauf besteht, die Verdammung des Menschen in voraufgegangener Schuld allein begründet zu finden, so bietet doch auch die Reprobation noch Raum für eine mildere oder strengere Auffassung der Gnaden- und Heilswahl, weil nämlich hier ein doppeltes Mißverdienst, vielmehr eine

doppelte Sünde in der göttlichen Voraussicht unterschieden werden kann: die Erbsünde und die wirkliche Sünde. Darnach lautet denn nunmehr die Alternative: bestimmt Gott einige Menschen zur ewigen Strafe einzig ob praevisum peccatum originale, ohne Rücksicht auf ihre persönliche Schuld, oder aber erfolgt der göttliche Rathschluß, Einige zu verdammen, stets (von den Unmündigen ist, wie schon bemerkt, vor der Hand noch keine Rede) erst auf Grund der vorausgesehenen wirklichen Sünde? Ersteres scheint Augustins Ansicht gewesen zu sein (s. sogleich), letzteres ist die bei weitem überwiegende Auffassung wohl fast sämmtlicher Theologen, obwohl eine definitive Entscheidung des kirchlichen Lehramtes nicht vorliegt.

6. Zur Würdigung der Lehre. Traditioneller Rückblick. — Da alle Rigoristen in der Vorbestimmungslehre, sowohl jene, welche sich innerhalb der Rechtgläubigkeit halten, als auch jene, welche über die Grenzen derselben hinausschweifen, sich auf den h. Augustinus zu berufen pflegen, so muß doch wohl seine Darstellung zu solchem Rigorismus den wenn auch mitunter mißbräuchlichen Anlaß gegeben haben. Und in der That trägt des großen Kirchenlehrers Auffassung, wie er solche in seinen Schriften „über die Vorbestimmung der Heiligen" und „über die Gabe der Beharrlichkeit", dann in seinen „Büchern gegen Julian", in seinem „Handbuch an Laurentius" u. s. w. niedergelegt hat, dem prüfenden Blicke ein gar ernstes Antlitz entgegen. In Kürze läßt sich Augustins Theorie folgender Maßen recapituliren. Die Vorbestimmung zur Glorie, als dem Endziele, ist auf Seiten Gottes das Erste und Nächste, und geht sie darum allem Vorwissen künftiger Verdienste, die ja noch nicht einmal möglich sind, vorher (ante praevisa merita). In Folge freien göttlichen Rathschlusses, einigen der zu schaffenden Menschen die ewige Seligkeit des Himmels zu gewähren, beschließt darauf hin Gott eben so unabhängig und nur durch die Gesetze seiner eigenen Weisheit geleitet, zu diesem beabsichtigten Ziele die zweckdienlichen Mittel anzuwenden, d. h. den bereits Vorbestimmten die wirksame Gnade zuzuwenden, in welcher erst ihr künftiges Verdienst begründet liegt. Bei den andern, in jenen freien Rathschluß der Auswahl nicht aufgenommenen Menschen, geht Gott eben so frei und ohne alle Rücksichtnahme mit seiner Gnade vorüber, weshalb auch diese gewiß und unfehlbar ihr Heil nicht wirken. Von einem Vorwissen Gottes als entscheidendem oder mitwirkendem Moment

in der göttlichen Vorbestimmung ist eigentlich nur insofern die Rede, als was Gott selbst, nicht was der Mensch in der Zeit thun wird, in Betracht kommt. — Vgl. Petavius *de praedestinatione* (lib. 1, cap. 6—8.) — So scharf pointirt streift Augustins Lehre an den absoluten Prädestinatianismus, und braucht es also nicht Wunder zu nehmen, daß die Absolutisten in unserm Lehrstück ihre Ansicht aus Augustin geschöpft zu haben vermeinten oder doch vorgaben. Es darf indeß nicht übersehen werden, daß der h. Kirchenvater den paradiesischen Sündenfall stets zur Voraussetzung nahm, und auf solcher Grundlage sein Lehrgebäude aufführte. Sofort erscheint seine Grundanschauung in einem weit mildern Lichte. Gott also sah von Ewigkeit Adams Fall, in den seine ganze Nachkommenschaft verwickelt ward, vorher, und ließ ihn gleichwohl zu, weil er desungeachtet seinen weisen und heiligen Weltplan verwirklichen zu können sich bewußt war. Unter solcher Voraussetzung, d. i. post praevisum Adae peccatum, tritt vor den ewigen aber in die Zeit fallenden Blick Gottes die ganze zu schaffende Menschheit als eine *massa damnata* (damnationis, perditionis; statt massa auch conspersio = φύραμα; der Ausdruck aus Röm. 9, wie sich denn Augustins Expektorationen häufigst an dies Kapitel anlehnen), deren Verdammung in Bausch und Bogen vollständig zu Recht begründet ist. Aus reinem und purem Erbarmen beschließt nunmehr Gott in freier Liebe die Erlösung der Menschheit durch seinen eingebornen Sohn. Diese Thatsache der Zukunft nun abermals vorweggenommen, erfolgt der ewige Rathschluß Gottes, um des Erlösers willen aus der „verdammlichen Masse" Einige herauszulesen, um an ihnen seine namenlose Barmherzigkeit zu documentiren: er wählt sie also willkürlich aus und rüstet ihnen auf Grund dieser Auswahl den Schatz der durch Christum verdienten Gnade in wirksamer Weise zu, mit welcher die Erkornen dann in der Zeit unausbleiblich ihr Heil wirken, Verdienste sammeln und selig werden. Die übrigen Nichtauserkornen, „Gefäße oder Behälter seiner zürnenden Gerechtigkeit" (Röm. 9, 22), bleiben zurück, wo sie stecken, in der verdammlichen Masse: Gott will bei ihnen mit der wirksamen Erlösungsgnade vorübergehen und geht wirklich an ihnen vorbei, und also werden sie reprobirt einzig auf Grund der auf ihnen lastenden Erbschuld; sie wirken eben so unfehlbar ihr Heil nicht. Fragt man nun nach einem Grunde oder auch nur nach einem Anhalte zu dieser

vorzeitlichen, so tief einschneidenden Willkürwahl (um mich solchen Ausdrucks zu bedienen) Gottes, so darf dieser nicht im vorausgesehenen Verdienst oder Mißverdienst der einzelnen Individuen gesucht werden, denn beide fußen erst auf die in jener Decimation zubereitete oder vorenthaltene wirksame Gnade. Sofern also von einem Grund Rede sein kann, liegt er in der unabhängigen Freiheit des göttlichen Willens. Ihrem Schöpfer gegenüber ist die Menschheit nicht nur überhaupt ohne Rechtsanspruch, sondern als in Adams Fall hineingezogen, seinem verdammenden Zorn verfallen. Denen also, welche er befreiet (aus der Masse erhebt), gibt er einen Erweis mitleidsvoller Barmherzigkeit, sie haben sich zu bedanken; an denen, welche er in der Verdammniß beläßt, offenbart er seine Gerechtigkeit, sie bekommen, was ihnen rechtlich zusteht und müssen verstummen. Wenn auch ein solches ungleiches Verfahren nicht ohne Norm und Regel sein mag, ihre Gesetze liegen einzig in Gottes Wesen, wir können sie nicht ergründen. Cur alium eligat, alium relinquat, noli velle judicare, si non vis errare. (Vgl. hierzu Petavius a. O., Kap. 9 ff.) — Dies ist im Grundzuge Augustins Lehrsystem. Daß der Kirchenlehrer eine unbedingte Auswahl zur Glorie gelehrt habe, liegt zu klar in seinen Schriften, besonders den beiden erstgenannten, vor, als daß man es leugnen könnte; wenn seine Auffassung der Gnade überhaupt für die inadäquat genommene Vorbestimmung zur Seligkeit präcise als solche die Rücksichtnahme auf menschliches Verdienst immer noch wohl zuläßt, (Schwane, Dogmengeschichte, 2. S. 725 f.), so hat er sie doch niemals ausgedrückt, indem er, wie gesagt, nur ein Vorwissen dessen bei Gott in Ansatz nimmt, was er selbst thun will. Dagegen sind manche Theologen (Vasquez, Tournely, Liebermann) der Ansicht, nach Augustin gehe der Rathschluß zur Verdammung nicht den vorausgesehenen wirklichen Sünden der Individuen vorauf, oder was dasselbe ist, nicht der bloßen Erbsünde wegen werde der Mensch (d. h. der Erwachsene, denn von den Unmündigen spricht es Augustin zu klar aus) verdammt. Ich bin nicht in der Lage hier zu entscheiden, will jedoch bemerken, daß ich, wenn ich auch nur die von Petavius a. O. im 9. Kap. des ersten Buches beigebrachten Zeugnisse Augustins erwäge, allerdings der Meinung beipflichten möchte, der Kirchenvater habe solche Ansicht gehegt. Daß man später, als eine mildere Auffassung unter den Theologen beliebt ward, Augustins Aussagen

abzuschwachen und gar das Ansehen eines solchen Lehrers für die eigene Ansicht zu gewinnen suchte, kann nicht befremden, erregt aber ein Vorurtheil gegen solche Versuche. Wir wollen ein paar solcher Stellen hersetzen, welche zugleich als Beweisstellen für obiges Referat gelten können. Sie lehnen sich durchweg an Röm. 9 an. In seinem Handbuche (*enchirid.* cap. 98) schreibt Augustin: Ambo itaque gemini (Jacob und Esau) natura filii irae nascebantur, nullis quidem operibus propriis, sed originaliter ex Adam vinculo damnationis obstricti. Nun folgen die apostolischen Worte über die auf Seiten Gottes durchaus freie Scheidung und Wahl zwischen beiden. Ebendas. (cap. 99) heißt es dann weiter: Sola enim gratia redemptos discernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta causa communis. Und damit wir nicht zweifeln, daß der definitive Rathschluß Gottes einzig auf Grund dieser causa communis erfolge, wird fortgefahren: Videt enim, si capit (der Gegner), universum genus humanum tam justo divino judicio in apostatica radice damnatum, ut etiamsi nullus inde liberaretur, nemo recte dei possit vituperare justitiam; et qui liberantur sic oportuisse liberari, ut ex pluribus non liberatis atque in damnatione justissima derelictis ostenderetur, quid meruisset tota conspersio. Unbillig würde Gott nur handeln, wenn nicht in der Erbsünde der vollgültige Grund zur Verdammung schon vorläge. Es heißt (*epist.* 106): Haec massa, si ita esset media, ut quemadmodum nihil boni ita nec mali aliquid mereretur, non frustra videretur iniquitas, ut ex ea vasa in contumeliam fierent. Cum vero per liberum hominis arbitrium universa in condemnationem defluxerit, procul dubio quod ex ea fiunt vasa in honorem, non ipsius justitiae, quae gratiam nulla praecessit, sed dei misericordiae; quod vero in contumeliam, non dei iniquitati, quae absit ut sit apud deum, sed justo judicio deputandum est. Ebenso anderwärts (*contra Julian.* 1, 126): Cum dicuntur omnes ex uno in condemnationem, ipsa massa significatur, ex qua fiunt a figulo alia vasa in honorem i. e. quae assumuntur in gratiam; alia in contumeliam quae ad luendum debitum relinquuntur, ut filii gratiae id sibi donari sciant, quod si exigeretur, non esset injustum. Doch genug. Jene Theologen, welche Augustin für die mildere Auffassung

reclamiren, behaupten, der Lehrer wolle nur sagen, daß, weil die wirklichen Sünden aus der ererbten Sünde herrühren, und nur in soweit, die Erbsünde die erste Ursache der Verdammung auch bei den Erwachsenen sei. Ich kann das nicht finden, und werde in meinem Urtheil bestärkt durch die Art und Weise, wie Augustin sich über das jenseitige Loos der ungetauften Kinder ausläßt; s. Satr.-L. I. S. 227. Es scheint vielmehr Augustins Meinung zu sein, daß die Erbsünde durch die Taufe nur in actu getilgt werde, deren Reat nach schwerem Rückfall wieder auflebe, und daß somit dieser Reat der Erbsünde als eigentlicher Grund jeglicher Verdammung zu betrachten sei. Wie dem übrigens auch sein möge, es erübrigt aus Augustins Darlegung genug, um ihn als Vormann und Obmann aller Rigoristen in der Kirche anzusehen.

Ist Augustins Ansehn hierin für den Theologen bindend? Wir antworten mit entschiedenem: Nein. Seine Gnadenlehre ist in den Stücken, welche den pelagianischen und semipelagianischen Irrthümern gegenüberstehen, kirchlich durch die Synoden von Orange und Papst Cölestin gutgeheißen, d. h. in der Lehre von der Unverdienbarkeit und Nothwendigkeit der Gnade, und was damit zusammenhängt, nicht in seiner Auffassung der Prädestination, ja der Papst in seinem Sendschreiben an die gallicanischen Bischöfe warnt sogar ausdrücklich vor diesen quaestiones difficiliores, wie er sie nennt, zu denen unfraglich unser Lehrstück gehört. Augustins Prädestinationslehre bildet allerdings einen Wendepunkt in der theologischen Auffassung. Vor Augustin hat kein Kirchenvater die strengere Auffassung vertreten. Diese früheren, namentlich alle griechischen Väter, unter ihnen wahre Zierden der Kirche, haben die einschlägigen Stellen der h. Schrift sammt und sonders im milderen Sinne gedeutet, und die göttliche Vorbestimmung zur Seligkeit in solches Verhältniß zum göttlichen Vorwissen gestellt, daß der definitive Rathschluß Gottes erst nach Voraussicht der in der Gnade zu wirkenden Verdienste des Menschen erfolge; wir werden unten in der biblischen Lehre ein oder anderes Zeugniß wörtlich ausheben. Aber auch nach Augustin haben sich die Griechen, besonders ihre Exegeten stets für die gelindere Auffassung entschieden. Unter den Lateinern kommen die Väter vor Augustin kaum in Betracht. Dagegen ist nicht zu leugnen, daß Augustins Auffassung, wenn sich auch Einzelne von ihr frei machten, in der lateinischen Kirche das

ganze Mittelalter hindurch, besonders in der thomistischen Schule die vorherrschende war. Aber, man beachte das wohl, es war eben nur das große Ansehn, dessen sich dieser Kirchenvater namentlich in der Gnadenlehre erfreute (heißt er doch κατ' ἐξοχήν der *doctor gratiae*), was durchschlug; so daß man, selbst wenn man eine mildere Fassung glaubte vorziehen zu sollen, statt sich offen von ihm loszusagen, lieber durch Deutung seinen Sätzen ein milderes Verständniß abzugewinnen sich bemühte. Erst als Reformatoren und Jansenisten im 16. und 17. Jahrhunderte Augustins Gnadenlehre bis zur Leugnung der sittlichen Freiheit und zur Annahme absoluter Reprobation auf die Spitze trieben, fing man an einzusehen, daß Augustins Lehre zu solchen Religion und Sitte gleichmäßig untergrabenden Maximen den zwar mißbräuchlichen aber doch scheinbaren Anlaß bot. So wagte man allgemach Augustins Grundansicht, wenn nicht aufzugeben, doch zu modificiren, und zur Darstellung der vorangustinischen Zeit zurückzukehren; während Andere Augustins Lehre nur vor Uebertreibung und Ausartung in Schutz zu nehmen suchten. Im Ganzen jedoch machte sich die mildere Ansicht mehr und mehr geltend, insbesondere seitdem der h. Stuhl entschieden sich weigerte, die neuere, so hieß es, im Grunde doch wohl älteste Auffassung zu verurtheilen. Insbesondere waren es Theologen der Gesellschaft Jesu, welche sich vom Ansehn des Bischofs von Hippo nicht bestechen ließen und die mildere Ansicht in Schutz nahmen. Erst in allerjüngster Zeit, wo die Rücksicht auf den reformatorischen und jansenistischen Mißbrauch wieder so ziemlich aus dem Gesichtskreise geschwunden ist, kann man gewahren, wie die theologischen Geister vielfach dem Rigorismus in der Gnadenlehre abermals zuneigen.

Auf jeden Fall leuchtet aus der gegebenen Uebersicht ein, daß kein consensus Patrum in dieser Controverse vorliegt; fällt aber ein solcher hier aus, so ist der Väter Ansehen nur menschlicher Währung, und Jedem steht es dogmatisch frei, sich für die eine oder die andere der von ihnen vertretenen Darstellungen zu erklären.*)

*) Petavius, gewiß ein unverdächtiger Autor, sagt Eingangs des zweiten Buches seiner gründlichen Abhandlung über die Vorbestimmung in Betreff dieser Controverse: Est illa (sententia Augustini) quidem hujusmodi, ut eam tuto Catholicus quisque possit amplecti. Et est a multis hactenus defensa, atque etiam hodie summa cum doctrinae ac pietatis laude defenditur.

7. Die biblische Lehre im Allgemeinen. — Da der Streit, vor das Forum der Väter gestellt, nicht zu schlichten ist, so gilt immer noch die Berufung auf das göttliche Ansehn der h. Schrift — der vieldeutigen und vielgedeuteten, wo ihr, wie anerkanntermaßen hier, das Ansehn der Ueberlieferung und des kirchlichen Lehramtes nicht erklärend und bewährend zur Seite steht.*) Die Theologen beider Richtung, wir leugnen das nicht, können sich auf die Schrift berufen. Da es nun aber gar zu umständlich sein würde, im Einzelnen stets die beiderseitigen Auffassungen, mit ihren Gründen für und wider, geflissentlich zu erörtern und zu beurtheilen, so wollen wir uns das biblische Argument so zurecht legen, daß wir die biblische Berechtigung der mildern Auffassung der Prädestinationslehre zu beweisen suchen, ohne die gegentheilige Auffassung zu behelligen. Wenn dabei des Verfassers persönliche Vorneigung zur gelindern Theorie unverhohlen bleibt, so läßt sich das, so sehr er sich der Objektivität zu befleißigen gewillt ist, nicht wohl vermeiden. Nebenbei wird aber auch der häretische Prädestinatianismus seine förmliche Abfertigung finden.

Unseres Erachtens greifen wir die biblische Beweisführung von der rechten Seite an, wenn wir die einschlägigen Entscheidungen der 2. Synode von Orange und der tridentinischen vor Augen haltend, da die Väter uns im Stich lassen, ohne alle sonstige vorgefaßte Meinung uns vorerst an die Evangelien mit Einschluß der Apostelgeschichte wenden, dabei einstweilen von den paulinischen Sendschreiben (die andern kommen nicht in Betracht) völlig absehend. Von solchem Ausgangspunkte aus, meine ich, würde wohl Jeder sich für die mildere Auffassung erklären, d. h. Gnadenwirkung und Freithätigkeit so mit einander ausgleichen, daß die Himmelsseligkeit als Lohn für die in der Gnade errungenen Verdienste auch in der göttlichen Voraussicht

---

Sed si quis ita illam tueri instituit, ut contrariam tanquam falsam ac Scripturis adversam, repudiandam damnandamque censeat, magnopere is errat, ac plurimorum, qui hanc alteri anteponunt, theologorum consensione refellitur. Itaque jam pridem disputari in utramque partem coepit in scholis ista quaestio; neque pro aliquo praejudicio valere ad hanc controversiam credita est auctoritas Augustini.

*) In dieser Controverse möchte wohl das allbekannte, sonst übertreibende Distichon gelten können:

Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque:
Invenit et pariter dogmata quisque sua.

und Vorbestimmung angesetzt wird. Wir wollen nicht darauf zurückkommen, wie oft in den Evangelien der Himmel als Lohn für gethane Arbeit hingestellt, wie oft wir zu guten Werken ermahnt werden mit dem Hinweis auf den Entgelt im andern Leben: das alles ist zwar nicht entscheidend, aber doch der mildern Auffassung günstig; lautet sogar die Endsentenz bei Matth. 25 für die Erkorenen im Motiv als Berufung auf die guten Werke: „Kommet zu mir . . ., denn ich war hungrig und ihr habt mich gespeiset". Wird es damit nicht nahe gelegt, auch im ewigen Heilsplane Gottes das Verdienst guter Werke als Grund der Glorie gelten zu lassen? Was wir aber urgiren, ist dies: es findet sich in den historischen Schriften des N. T. kein Text, welcher geradezu für die Vorbestimmung ante praevisa opera spräche. Ziehen wir die beiden scheinbarsten Stellen, eine von Johannes, die andere von Lukas in der Ap.-Gesch. zur Erörterung heran. Bei Joh. 10, 26 ff. sagt der Herr: „Aber ihr (Juden) glaubet nicht, weil ihr nicht von meinen Schaafen seid (*καθὼς εἶπον ὑμῖν*, fügt der griech. Text noch hinzu). Meine Schaafe hören meine Stimme und ich kenne sie, und sie folgen mir; und ich gebe ihnen das ewige Leben" u. s. w. Die Schaafe Christi, heißt es nun, sind die Vorbestimmten; zu diesen gehörten die ungläubigen Juden nicht. Sie fallen also in die Zahl der Verworfenen, und darum glauben sie nicht, d. h. darum bleibt ihnen die Gnade des Glaubens vorenthalten. Daß hier aber wenigstens die absolute Reprobation keinen Anhalt findet, wird daraus evident, daß es sich um den Glauben, welcher in die christliche Heilsordnung einführt, handelt, also der Sündenfall in Adam zur Voraussetzung genommen wird. Indeß nicht einmal, daß jene Ungläubigen, „weil sie kraft göttlichen Rathschlusses verloren gehen sollen, nicht glauben", braucht man in den Worten Christi zu finden. Man beachte V. 27 die positive Antithese: „Meine Schaafe hören meine Stimme und ich kenne sie"; daran nämlich, daß sie das thun, erkenne ich sie. Das will sagen: Darum eben sind sie erkennbar meine Schaafe, weil sie auf mich hören und mir folgen. Somit darf man gleichmäßig dem V. 26 den Sinn geben: „Ihr glaubet nicht, weil ihr meine Stimme nicht hören u. s. w., meine Schaafe nicht sein wollt, euch als solche nicht bewährt." So schwindet aller Anstand. — Wichtiger wohl ist die zweite Stelle, Ap.-Gesch. 13, 48: „Es glaubten ihrer so viele da vorbestimmt (praeordinati,

τεταγμένοι) waren zum ewigen Leben." Also, scheint es, die Bestimmung zum ewigen Leben ist der Grund ihres Glaubens, sohin geht diese Bestimmung (praed. ad gloriam) dem Glauben und den im Glauben allein möglichen Verdiensten vorher (ante praevisa merita): wörtliche Bestätigung der strengeren Ansicht. Allein es läßt diese Stelle doch auch die Auslegung zu, daß „das ewige Leben" als der Weg zu demselben genommen und so als den Glauben selbst bezeichnend aufgefaßt werde. Jene also gelangten zum Glauben, welche Gott von Ewigkeit dazu (in wirksamer Weise) ausersehen hatte. Theologisch ausgedrückt, es ist von der praed. ad gratiam, nicht ad gloriam die Rede: τεταγμένοι εἰς ζ. αἰων. heißt: „in die Ordnung (τάξις) zum ewigen Leben eingefügt", womit die Erreichung des Zieles noch keineswegs gewährleistet ist. Andernfalls wäre ja anzunehmen, daß Alle, welche damals den Glauben annahmen, zu den Auserwählten im vollen Sinne gehörten, was keineswegs wahrscheinlich; und, daß der Hagiograph dies habe aussprechen wollen, was noch viel unwahrscheinlicher, wohl geradezu falsch ist.

8. Der paulinische Lehrbegriff von der Vorbestimmung. — Wie die Rigoristen in und außer der Kirche patristisch an den h. Augustin sich anlehnen, so berufen sie sich biblisch auf den Völkerlehrer, den Apostel Paulus; Augustin selbst hat seine Gnaden- und Vorbestimmungslehre aus Paulus geschöpft; und unter allen Hagiographen ist es dieser große Apostel allein, welcher die Vorbestimmung zum eigentlichen Thema der Darstellung macht. Prüfen wir darum recht sorgfältig die einschlägigen Expositionen seiner Sendschreiben, da das Ansehen dieses Rüstzeuges der Wahrheit hier maßgebend sein muß. Von minder bedeutsamen Stellen absehend, welche sich nach Maßgabe der zu besprechenden von selbst zurecht legen, nehmen wir die scheinbar härtesten Texte vor, indem wir von der Hauptpericope im 9. Kap. des Römerbriefes einstweilen noch Umgang nehmen. Man vergleiche zu diesem exegetisch-dogmatischen Excurse die bessern neuern Exegeten verschiedener Richtung, Estius, Bisping, besonders Reithmayer „Commentar zum Römerbriefe", an den wir uns vorzüglich halten.

Der ordo salutis in der göttlichen Ewigkeit wird uns wohl am genauesten in seinen einzelnen Momenten dargelegt Röm. 8, 28—30. Nach dem Zusammenhange will der Apostel die Gläubigen ermuthigen und trösten in den mannigfachen Leiden, welche gerade sie vorzugs-

weise treffen. Er fand zu solcher Ermuthigung um so mehr Anlaß, als er die wahren Christen unmittelbar vorher als Lieblinge und Kinder Gottes, sowie als Erben seines Reiches bezeichnet hatte. Die Widerwärtigkeiten dieses Lebens, zeigt er daher, dürfen die Gläubigen nicht irre machen, da diese mit in Gottes Weltplan aufgenommen sind, und geschweige ihr Heil zu gefährden es nur fördern helfen, V. 28: „sie wirken Denen, welche berufen sind, zum Guten mit." Diese Wahrheit begründet dann der Apostel durch den Gedanken, es könne so wenig das Leiden wie überhaupt irgend Etwas dem wahrhaft Berufenen in der Erreichung seines Zieles darum hinderlich sein, weil ein fester unabänderlicher Rathschluß Gottes bestehe, gemäß welchem die Berufenen „dem Bilde Christi gleichförmig", V. 29, d. h. selig werden, und somit alles scheinbar Widerstrebende zuletzt doch nur dem göttlichen Heilsbeschlusse dienen müsse. Also wird der Apostel veranlaßt, den ordo salutis in Gott auseinander zu setzen, V. 28: „Wir wissen, daß Denen, die Gott lieben, Alles zum Guten mitwirkt, Jenen, die nach seinem Rathschluß (*πρόθεσις* bezieht sich augenfällig auf Gott, nicht, wie Einige wollen, auf den Menschen, denn nur von göttlicher Aktion ist die Rede) berufen sind (zur Heiligkeit, fügt die Vulg. bei)". Unter den „Berufenen" (*κλητοί*) sind hier, wie V. 30 zeigt, die Berufenen in vollem Sinne zu verstehen, d. h. die „Auserwählten" (*ἐκλεκτοί*) der Evangelien, Jene also, deren Berufung, wozu auch immer, sich verwirklicht. Die Begründung des Satzes ergibt nun der V. 29 f.: „Denn die er vorausgewußt hat, (*προεγνω*) die hat er auch vorbestimmt (*προώρισε*), gleichförmig zu werden dem Bilde seines Sohnes, daß er sei der Erstgeborne unter vielen Brüdern. Die er aber vorbestimmt hat, die hat er auch berufen (*ἐκάλεσε*); die er aber berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt (*ἐδικαίωσε*); die er aber gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht (*ἐδόξασε*)".*) Die Vorbestimmung dieser Pericope ist, wie der Zusatz „zur Gleichförmigkeit mit dem Bilde seines Sohnes"

*) Die Aoriste müssen, namentlich im letzten Gliede, auffallen, da die „Verherrlichung" schwerlich, wie allerdings Chrysostomus zu dieser Stelle will, von der diesseitigen Verh. durch die Gnade und Kindschaft Gottes verstanden werden darf. Ist aber die *δόξα* hier das Ziel der Vorbestimmung im andern Leben, so kann durch den auch beim letzten Gliede beibehaltenen Aorist nur auf den durchaus unfehlbaren und sichern endlichen Ausgang des göttlichen Rath-

zeigt, die Vorbestimmung zur Seligkeit. Auf diese Vorbestimmung folgen als Momente des Heilsplanes: die Berufung, die Rechtfertigung und schließlich die Verherrlichung. Also die Glorie, mit den sie vorbereitenden Momenten aufgefaßt, beruht auf dem göttlichen Rathschluß; d. h. die praedest. ad gloriam adäquat genommen hat ihren Grund nicht im Menschen, in menschlichen Werken. Wird damit die kathol. Thesis, wie wir sie oben hatten, neuerdings verifizirt, so ist gleichwohl in unserer Controverse noch gar nichts entschieden. Zur Schlichtung derselben kann nur das *προέγνω* angezogen werden: die göttliche Vorbestimmung in der Ewigkeit mit ihren Wirkungen in der Zeit, deren Ziel allerdings wieder in die Ewigkeit hineinragt, hat zur Voraussetzung eine göttliche *πρόγνωσις*. Es fragt sich also, wie diese zu verstehen sei. Die Rigoristen behaupten, *προγινώσκειν* heiße „zuvor anerkennen, genehm haben, lieben", und erläutern somit den Sinn der Stelle also: „Die Gott in freier Willkür geliebt hat von Ewigkeit oder, was dasselbe ist, die er frei gewollt hat, die hat er vorbestimmt"; und so hätten wir freilich eine praedest. ad gloriam ante praevisa merita. Wir verwerfen diese Auslegung, nicht als ob wir leugnen wollten, daß biblisch *γινώσκειν* (cognoscere, יָדַע) nicht selten von solcher, wie man sie heißt, cognitio *complacentiae* zu verstehen sei; allein weder ist dies die erste Bedeutung des Wortes, welche vielmehr auf einen Akt der Erkenntniß, nicht des Wollens hinweiset, noch ist an dieser Stelle ein Grund vorhanden, von der nächsten Bedeutung abzugehen. Auch in, der Sache nach sehr verwandten Texten, wie oben Joh. 10, 14 und 27, steht das cognoscere offenbar in jenem nächstliegenden Verstande, vgl. Joh. 2, 24 f. Zudem auch was soll es heißen: „Die er genehm gehalten, die hat er bestimmt"? Entweder ist das nur Tautologie, oder wenn nicht, so könnte es nur sagen wollen: „nach seinem freien Belieben hat er sie vorbestimmt", oder, was dasselbe ist, der Grund seiner Vorbestimmung liegt nur in seinem Wohlgefallen. Aber um eine Begründung der Vorbestimmung handelt es sich hier nicht, sondern um die Ordnung und Abfolge ihrer Momente. Wir halten also fest an der Uebersetzung:

---

schlusses hingewiesen sein. Oder dürfte man gleichmäßig alle diese Aoriste ganz unbestimmt, ob sie Vergangenheit oder Zukunft importiren, auffassen und etwa mit dem deutschen Präsens wiedergeben?

„welche er vorgewußt hat." Es fragt sich nun nur noch nach der objektiven Qualität dieses Vorwissens; und da, meine ich, könnte es nach V. 28 kaum zweifelhaft sein, daß das „Gott lieben" heranzuziehen und also zu ergänzen sei: „welche er als solche, die ihn lieben werden, vorgewußt hat (quos ipsum dilecturos esse praescivit)". Also der Vorbestimmung zur Glorie liegt das Vorauswissen der Liebe, der von der Liebe informirten Werke zu Grunde. Wenigstens ist diese Exegese vollkommen berechtigt. Im Uebrigen aber ist als ordo salutis in dieser Stelle die Reihenfolge eingehalten a) als erstes Moment die Prognosis, Akt der Erkenntniß; b) als zweites die Proorisis, Akt des Willens; c) als drittes die Ausführung in der Zeit nach den Einzelbestimmungen der Berufung, Rechtfertigung und schließlichen Verherrlichung. — Somit glauben wir nicht, daß unser Text ein unwiderlegliches Argument für den Rigorismus enthalte.

Gehen wir zu einer andern pauliniſchen Stelle über, welche eben so von unsern Rigoristen zur Stütze ihrer Lehrmeinung angerufen wird, Epheſ. 1, 4 und 5: „Wie er (Gott der Vater) uns denn in ihm (Christo dem Sohne) erwählt hat (ἐξελέξατο) vor Gründung der Welt, daß wir seien heilig und unbefleckt vor ihm in Liebe, (V. 5) indem er uns vorbestimmt (προορίσας) hat zur Kindschaft durch Jesum Christum für sich, nach dem Wohlgefallen (εὐδοκία) seines Willens." Die ἐκλογή des 5. V. auch als praed. ad gratiam gefaßt, d. i. als vorzeitliche Auswahl, hat an sich noch nichts Bedenkliches für die mildere Auffassung. Erst unter Hinzunahme des folgenden Verses kann sie zu Gunsten der strengern Ansicht gewendet werden, aber doch nur unter einer doppelten Bedingung, erstens, daß die υἱοθεσία dieses Verses nicht von der Begnadigung auf Erden, sondern von der Verherrlichung des andern Lebens verstanden, und zweitens, daß die Präteritalbedeutung des aoristischen Particips προορίσας urgirt, d. h. die Vorbestimmung, V. 5, als begründendes Prädecdens der Auswahl, V. 4, begriffen werde. Dann freilich läge wiederum die Berufung zur Heiligkeit (zu heiligen, verdienstlichen Werken) im göttlichen Rathschlusse als Posterius hinter der lediglich durch sein freies Wohlgefallen motivirten Berufung zur Seligkeit, wie es die Rigoristen wollen. Aber wir legen Protest ein gegen diese Bedingungen; υἱοθεσία ist nach durchgängigem Sprachgebrauch der Schrift völlig synonym mit der Begnadigung und implicirt noch nicht

deren Complement, die Beseligung; auch braucht man wenigstens die Bedeutung des Part. aor. hier nicht zu pressen, d. h. es kann der 5. V. recht wohl dem 4. V. coordinirt werden, so daß die Vorbestimmung des 5. V. mit der Auswahl des 4. V. als dessen nähere Erklärung zusammenfällt. Fühlt man bei letzterem grammatische Skrupel, so wollen wir gern, an der Präteritalbedeutung des Particips festhaltend, die nur in Gottes Belieben gestellte Vorbestimmung zur Kindschaft, d. i. zur Gnade als Prius der Auswahl gelten lassen; verstehen aber dann unter dieser „Auswahl" nur die Berufung zum Christenthum, und keine Vorbestimmung im theologischen Verstande. Weil Gott uns in freier Erbarmung begnadigen wollte, hat er uns zum Christenthum berufen, welches uns die Gnade vermittelt. Andere Erklärer, wie Cornelius a Lapide, wollen gar in beiden Vv. nur eine Berufung zum Christenthum finden, welche dann selbstverständlich die Ausdauer bis ans Ende noch nicht verbürgt. Das mag wohl so sein: man sollte überhaupt die populäre Ausdrucksweise der h. Schrift nicht auf das Prokrustesbett begrifflicher Formeln spannen, und so lange strecken, bis die scharfen Spitzen der gewünschten Ideen zum Vorschein kommen. — Dasselbe ist zu bemerken über 2. Tim. 1, 9: „Der uns berufen hat im heiligen Rufe, nicht nach unsern Werken, sondern nach seinem Vorsatz und der Gnade (s. oben S. 127) die uns gegeben ward in Christo Jesu vor Grundlegung der Welt." Auch hier ist nach dem Contexte höchstens nur von Vorbestimmung zur Gnade, vielleicht gar nur von Berufung zum Christenthum, welche von der Gnadenwahl im theologischen Sinne noch weit absteht, die Rede.

Bis dahin also kann der Völkerlehrer keineswegs als der eigentliche Patron der Rigoristen gekennzeichnet werden. Wenden wir uns zur Hauptstelle, zum „klassischen Orte", jenem Texte, der als das eigentliche Bollwerk der herbern Vorbestimmungslehre betrachtet wird; sehen wir zu, ob nicht doch vielleicht das Bollwerk nicht so uneinnehmbar ist, wie die äußerste Rechte will. Es kann mit diesem Texte selbstredend nur das 9. Kap. des Römerbriefes gemeint sein.

9. Fortsetzung: Das neunte Kapitel des Briefes an die Römer. — Von Bedeutung für die apostolische Lehre ist die aus dem Zusammenhange zu schöpfende, richtige Auffassung des Ganges und der Entwickelung der Gedanken. Nachdem der Apostel also im 8. Kap. Würde und Bestimmung des Christen dargelegt, tritt vor seine Seele

die traurige Erscheinung der Verwerfung Israels, welches an der christlichen Heilsanstalt keinen Theil hat. Er schickt sich demgemäß an, zu zeigen, wie Israels Unglücksfall, seine Nichtgelangung zum Christenthum, da doch das Christenthum aus dem Judenthum sich entwickelt hat, in Gottes Heilsplane zu rechtfertigen sein möge; er will also eine Art Theodicee in der damals gewiß auffallenden Erscheinung, daß gerade Israel im Großen und Ganzen der christlichen Stiftung sich nicht einverleibte, liefern. So von V. 6 bis zu Ende des Kap. In zwei Hauptgedanken aber entwickelt der Apostel seine Anschauung: Erstens führt er aus, die Berufung zum Christenthum sei eine schlechthin unverdienbare freie Gnadensetzung Gottes, so zwar, daß weder leibliche Abstammung oder Geburt noch die Werke des Gesetzes einen Anspruch darauf begründen, weshalb auch die Vorrechte, welche Israel kraft beider vor den Heiden auf das Messiasreich zu haben sich einbildet, vor Gott gänzlich hinfällig werden. Unter dieser Voraussetzung, zeigt der Apostel zweitens, auf Seiten des Menschen sei erforderlich, unter Verzichtleistung auf jeden durch Erfüllung der Gesetzeswerke vermeintlich erworbenen Anspruch, in Demuth und Dankbarkeit die von Gott in Christo gebotene Gnade hin- und aufzunehmen. Die Vv. 6—29 enthalten den einen, die Vv. 30—33 den andern Gedanken. Aus dieser Diathese der Gedankenentwicklung möchte wohl sofort ein Doppeltes einleuchtend werden, nämlich einmal, daß von einer Vorbestimmung zur Glorie geflissentlich gar nicht, sondern etwa nur beiläufig, besonders Vv. 21—23, gehandelt werde; und dann, daß in der ersten Hälfte der Perikope, welche in unserer Untersuchung allein in Betracht kommt, die Berufung einzig und allein von Seiten Gottes aufgefaßt, was aber von Seiten des Menschen dabei zu geschehen hat, vorausgesetzt wird, und also hinzugedacht werden muß, indem dies erst in der zweiten Hälfte an die Reihe kommt. Daher können starkaufgetragene Pinselstriche im ersten Theile schon gar nicht befremden. So im Ganzen orientirt betrachten wir nun das Einzelne.

Nicht also der Vorzug leiblicher Abstammung gibt Israel einen Rechtstitel auf das Christenthum, Vv. 6 ff. Der Nachweis geschieht durch Berufung auf die h. Schriften der Juden selbst. Erstes Beispiel: Ismael, obwohl vom Saamen Abrahams, war nicht Träger der Verheißung, sondern Isaak, V. 9. Es folgt mit V. 10. ein

zweites Beispiel zur Illustrirung: Jacob und Esau. Der Gegensatz schärft sich hier, weil beide nicht nur, wie das erstgenannte Brüderpaar, gleichen Vater, sondern auch gleiche Mutter hatten, sogar Zwillinge waren, und Esau selbst die Erstgeburt vorab hatte. Dennoch war Jacob der Erwählte. Aus diesem Exempel entnimmt der Apostel denn auch, daß neben der Abstammung auch die Werke kein Anrecht auf die Gnade der Berufung verleihen können. Während alles Bisherige in keiner Weise etwas Anstößiges oder Bedenkliches enthält, sind nun hier Vv. 11—13 in Erwägung zu ziehen: „Als sie noch nicht geboren waren oder etwas, sei es Gutes sei es Böses gethan hatten (damit nach der Wahl der Rathschluß Gottes aufrecht stehe, nicht aus den Werken, sondern aus dem, der da ruft), ward zu ihnen gesagt: ‚Der Aeltere wird dem Jüngern dienen' (Gen. 25, 23) und: ‚den Jacob habe ich geliebt, den Esau aber gehaßt' (Mal. 1, 2—3 שָׂנֵאתִי, ἐμίσησα = auf ihm ruhte nicht die Gnade der Berufung, oder: meine (Vor-) Liebe habe ich ihm nicht zugewandt; vgl. Lut. 14, 26.)" Allerdings ist es hiernach Pauli Lehre, daß die Gnade von Gott in freier Wahl gespendet werde, und durch keine Werke, weder durch bereits geschehene noch durch vorausgesehene zukünftige verdient werden könne. Die Voraussicht von Verdiensten oder auch nur des guten Freiheitsgebrauches kann auf den göttlichen Wahlbeschluß im Einzelnen nicht einwirken. Fielen die vorausgesehenen Verdienste dabei ins Gewicht, so könnte Paulus nimmer schlechthin sagen: οὐκ ἐξ ἔργων; und wollte man den Beweggrund auf die Bereitwilligkeit des Menschen, die angebotene Gnade Gottes zu benutzen, herabsetzen, so geht solche entweder vom Menschen aus und fällt unter den Gesichtspunkt menschlichen Verdienstes, aber es heißt: „nicht aus den Werken", oder jene Bereitwilligkeit wird von Gott bewirkt und so ist sie Erzeugniß der zuvorkommenden Gnade und kann somit zu dieser nicht sich bedingend verhalten. Die Gratuität also der Gnade ist es, welche der Apostel hier urgirt; und so haben wir auch nachträglich den vollen Erweis der kathol. These, S. 126 f. Weiter aber auch nichts. Denn von absoluter Vorbestimmung (ante praevisa merita) ist weder bei Jacob, noch von absoluter Verwerfung bei Esau die Rede, um so weniger, als Jacobs und Esaus Loos nur typisch genommen, insbesondere des letztern hinfällig gewordenes Erstgeburtsrecht nur auf die Nichtgelangung Israels, des Erstgeborenen

unter den Völkern, zum Christenthum verwendet wird. — Vv. 14—18 folgt nun die Abweisung eines Einwurfes gegen solche freie Auswahl. Unbillig, sagt der Apostel, ist das nicht. Denn Gott ist Niemandem etwas schuldig, und wenn er Jemand sein Erbarmen zuwenden will, so thut er es eben in freier Barmherzigkeit; er spendet, wie der Vorfall mit Mose (Exodus, 33) zeigt, die Wohlthaten seiner Gnade (חֵן) und seiner Barmherzigkeit (רַחֲמִים, a. O. V. 19) in freiem Ermessen. Bei V. 16: „Also nicht des Wollenden u. s. w." hat man wieder angestoßen; ohne Grund. Denn allerdings des Menschen Mühewaltung und Anstrengung führen an sich nicht zum Ziele, indem sie von der Gnade sowohl die Anregung als die rechte Richtung bekommen müssen. Solche Bemühung wird aber keineswegs ausgeschlossen, vgl. 1. Kor. 9, 24 ff.*), sondern vorausgesetzt; freilich kann sie Gott nicht bestimmen, sie soll und muß durch die Gnade auf die zuständigen Grenzen reducirt werden, inner deren dann die Anerkennung, daß man ohne Gnade nichts vermöge, mindestens für den weitern Empfang der Gnade maßgebend ist. Uebrigens ist nur von der Gnade der Berufung, nicht von der Glorie die Rede. — V. 17 f. enthält die vielfach im rigoristischen Sinne gedeutete Aussage über die Verhärtung Pharaos mit dem Epiphonem, daß auch diese Verhärtung in Gottes Willen gründe. Freilich wird auch hier neuerdings die absolute Freiheit Gottes in der Verleihung bez. Nichtverleihung der (wirksamen) Gnade mit aller Schärfe ausgesprochen. Allein daß der Apostel damit nicht Gott zum Urheber der Verhärtung erklären wollte, wie Calvin lästerte, folgt schon, wenn es auch nicht aus der Lehre des Apostels anderweit feststünde, daraus, daß der Begriff der „Verhärtung" selbst, hier blos zur Exemplification aus dem A. B. angezogen, nach dem dortigen Sprachgebrauche aufgefaßt werden muß. Wir haben uns oben S. 201 f. darüber ausgesprochen; und finden hier einen der gleichfalls schon berührten biblischen Parallelsätze (S. 180), in denen göttliche und menschliche Subjektivität je nach Umständen permutirt wird. Da es also im Buche Exodus gleichmäßig heißt, daß Pharao sein Herz verhärtet habe und daß Gott es verhärtet habe,

*) An unserer Stelle heißt es οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, im Kor.-Br. a. O. sagt der Apostel von sich: τρέχω „um nicht verworfen zu werden"; wie könnte also das menschliche τρέχειν in der Heilswirkung ohne Belang sein?

so ist, von allem Andern abgesehen, selbstverständlich, daß an eine positive Thätigkeit Gottes zum Verhärtetwerden des Menschen nicht gedacht werden dürfe; sofern man daher die Verhärtung auf die göttliche Causalität beziehen will, muß diese als eine permissive bestimmt werden, und was in ihr von positiver Währung ist, liegt einmal darin, daß Gottes Langmuth die Selbstverhärtung des Menschen veranlaßt, und dann, daß Gott solche zur Verherrlichung seiner Gerechtigkeit gereichen läßt,*) wie auch der Apostel im Folgenden andeutet.

Der nun folgende Absatz Vv. 19—23 enthält wohl die stärkste Aussage, welche in der h. Schrift über die Heilswahl Gottes gemacht wird; die auf den ersten Blick uneinnehmbare Feste, in der sich der Prädestinatianismus verschanzt. Leugnen läßt sich in der That nicht, daß der Apostel hier, indem sein Blick von der Berufung zu deren endlichem Ergebnisse, der Beseligung im Himmel, übergeht, die Vorbestimmung zur Glorie in Betracht zieht, gemäß dem Schlusse: „Gefäße der Barmherzigkeit, die er zur Glorie zubereitet hat." In V. 19 läßt sich nun der Apostel gegen die vorgetragene Freiheit Gottes in der Gnadenwahl eine Einrede machen des Gehaltes: wenn Gottes Gnade so durchaus unverdient und seine Ungnade unverschuldet ist,

*) Es ist mir der Gedanke gekommen, ob nicht der Unterschied der bezüglichen Phraseologie für das menschliche oder göttliche Subjekt der Verhärtung im V. Exodus von Belang sein möchte. Vom Menschen, der sein Herz verhärtet, steht das Hiphil, Exod. 8, 28 (Vulg. 32), nämlich הַכְבִּיד; von Gott, welcher verhärtet, das Piël, das. 4, 21, nämlich חִזַּק, und als Ergebniß der Selbstverhärtung das. 9, 35 das Kal, nämlich חָזַק. Will ich nun auch die mögliche Differenz in der Bedeutung der beiden Verba כבד und חזק = „schwer und hart, oder fest sein" übergehen, so lege ich auf den Wechsel der Konjugationen allerdings Gewicht. Die Bedeutung des Hiphil ist die causative, faktitive, die des Piël ursprünglich und eigentlich durchaus nicht, sondern vielmehr die ostensive, exhibitive, declarative: darstellen, aufzeigen, erklären. Durchweg läßt sich dieser Unterschied zwischen Hiphil und Piël bei scharfer Beobachtung wenigstens herausfühlen. Wenn es nicht zu minutiös für diesen Ort wäre, könnte ich es an einer Reihe von Beispielen nachweisen. Daß also Gott in seiner langmüthigen Duldung die (Selbst-) Verhärtung des Menschen herausstellt und zur Erscheinung bringt, zeigt mir das Piël an, daß aber der Mensch es ist, der sein Herz hart oder verstockt macht, beweiset mir das Hiphil. Daß weder indurare noch σκληρύνειν eine solche Feinheit der Nüancirung des Begriffes erreichen können, spricht für sich selbst.

was zürnt er noch, wer kann seinem Willen widerstehen? Auf diese Einrede erfolgt die Antwort V. 20 und 21: „O Mensch, wer bist Du, daß Du mit Gott rechtest? Sagt denn auch das Gebilde zu Dem, welcher es formte: warum hast Du mich so gemacht? Oder hat denn nicht der Töpfer Macht über den Thon, zu machen das eine Gefäß zur Ehre, das andere aber zur Schmach?" Diese Antwort ist zunächst nichts anderes, als völlige Abfertigung eines unberufenen Interlocutors. Als Mensch mit Gott rechten, ihn zur Verantwortung ziehen zu wollen, wäre freilich völlige Umkehr des legitimen Verhältnisses. Seinem Schöpfer steht der Mensch als Geschöpf rechtlos gegenüber; versucht er es, in gänzlicher Verrückung des Standpunktes, mit Gott von Recht zu sprechen, so verdient er keine Antwort. Daher die in erregtem Unwillen sich ergießende Abweisung des Apostels: Du, Mensch, bist ja nur ein Werk seiner Hände, über das Gott eben so unbeschränkte Gewalt hat, wie der Bildner über seinen Lehm (beliebte Vergleichung nach dem A. T., bei den Propheten Jeremias und Zacharias). Unbedingt Gottes Hoheitsrecht anzuerkennen ist des Menschen Pflicht, und wenn ihm in Gottes Waltung und Ordnung etwas unerklärlich vorkommt, soll er sich bescheiden, aber nicht mit Gott zu hadern sich unterfangen. Wir bestehen darauf, das tertium comparationis geht im Sinne des Apostels hierüber nicht hinaus, und dürfen somit die Einzelzüge des Vergleiches durchaus nicht gepreßt werden. So haben die griechischen Interpreten den Apostel durchweg verstanden; Zeuge dessen der h. Chrysostomus, welcher zu der Stelle *(homil. 16 in ep. ad Rom.)* wörtlich bemerkt: „Nicht die Willensfreiheit hebt er (der Apostel) mit diesen Worten auf, sondern deutet nur an, bis zu welchem Punkte man sich Gott zu unterwerfen habe. Denn Gott zur Rechenschaft vorfordern, sollen wir uns so wenig beigehen lassen, als der Lehm es thut. Denn nicht blos darf man nicht dawider reden oder grübeln, sondern man muß dem Lehm gleichen, der leblos und in den Händen des Töpfers fügsam ist, und sich dreht, wie es diesem beliebt. Und allein hierzu hat er das Gleichniß aufgenommen, nicht um damit die sittliche Handlungsweise auszudrücken, sondern nur um den untergebenen Gehorsam und das ehrerbietige Schweigen zu bezeichnen. Es gilt überhaupt, daß man Gleichnisse nicht nach allen Seiten hin anwenden, sondern nur das, worauf es ankommt und wozu sie eingeführt werden, herausheben,

das Uebrige aber übergehen müsse.*) Augustin freilich, der aus der massa des V. 21 nach der Vulgata seine berufene Parole entlehnte, preßt die einzelnen Lineamente der Vergleichung nicht nur, sondern legt auch hinein, was nicht darin liegt, nicht darin zu liegen braucht. Er polemisirt (s. oben S. 233) sehr dagegen, daß man hier eine massa *media*, eine zwischen gut und bös adiaphore Masse annehme. Darin hat er in so weit wohl recht, als an gar keine ethisch bestimmte Masse zu denken sein möchte, indem der Zug von dem Lehm in der Hand des Bildners nur die unbedingte Willkür des Töpfers über das von ihm zu machende Gefäß veranschaulichen soll. An eine massa *damnata* von vorn herein ist hier um so weniger zu denken, weil die Vorstellung der Erbsünde dem Apostel hier ganz fern liegt; auch sagt der Apostel nicht, wie Augustin es genommen wissen will, in der (verdammlichen) Masse „zurücklassen" (relinquere) und aus derselben „herauslesen" (eligere), sondern gleichmäßig für beide Glieder aus dem Thone „machen", d. i. herausbilden, das eine Gefäß zur Ehre, das andere zur Unehre. Beides ist noch sehr verschieden; und will man Augustins Auffassung des Textes adoptiren, so wird man, unter Beseitigung vorausgesetzter Erbsünde, sogar über Augustin hinausgehen und zur Calvinischen Lästerung, daß Gott einige Menschen zu bösen mache oder erschaffe, sich bekennen müssen. Wer schreckt nicht vor solcher Interpretation zurück? Wir glauben somit historisch und grammatisch gezeigt zu haben, daß den Apostel im Sinne der Rigoristen zu verstehen nicht nothwendig, und ihre Ausdeutung seiner Worte nicht die allein berechtigte ist. Doch gehen wir weiter. — V. 22: „Wenn nun aber Gott, indem er seinen Zorn (d. i. seine Strafgerechtigkeit, so ὀργὴ durchweg) offenbaren und seine Macht kund thun will, in vieler Langmuth die Gefäße seines Zornes, bereitet

*) Ἐνταῦθα οὐ τὸ αὐτεξούσιον ἀναιρῶν τοῦτο λέγει, ἀλλὰ δεικνὺς, μέχρι πόσου δεῖ πείθεσθαι τῷ θεῷ. εἰς γὰρ τὸ τὸν θεὸν ἀπαιτεῖν εὐθύνας, οὐδὲν μᾶλλον τοῦ πηλοῦ διακεῖσθαι δεῖ. οὐ δὴ μόνον ἀντιλέγειν οὐ χρὴ οὐδὲ ζητεῖν· ἀλλ' οὐδὲ φθέγγεσθαι ὅλως οὐδὲ ἐννοεῖν, ἀλλ' ἐοικέναι ἐκείνῳ τῷ ἀψύχῳ, καὶ ταῖς χερσὶν ἑπομένῳ τοῦ κεραμέως καὶ περιαγομένῳ ὅπου περ ἂν ἐκεῖνος ἐθέλῃ. εἰς τοῦτο γὰρ μόνον τὸ ὑπόδειγμα ἔλαβεν, οὐκ εἰς τὴν τῆς πολιτείας ἐπίδειξιν, ἀλλ' εἰς τὴν ἐπιτεταγμένην ὑπακοὴν καὶ σιγήν. καὶ τοῦτο πανταχοῦ δεῖ παρατηρεῖν, ὅτι τὰ ὑποδείγματα οὐ πάντα καθόλου δεῖ λαμβάνειν, ἀλλὰ τὸ χρήσιμον αὐτῶν ἐκλεξαμένους, καὶ εἰς ὅπερ παρείληπται, τὸ λοιπὸν ἅπαν ἐᾶν.

zum Verderben ertrug" u. s. w. Indem wir hier, was bei Paulus so oft vorkommt, ein Anapodoton annehmen, setzen wir den zu supplirenden Nachsatz zu diesem Verse erst nach V. 24 an, und ergänzen die Rede etwa in folgender Weise: „um so weniger gilt da eine solche Einrede" (V. 19) oder: „um so mehr haben wir Gottes langmüthige Barmherzigkeit zu bewundern." Der Apostel nämlich, so deuten wir, begnügt sich nicht mit jener unwilligen Abfertigung des unbefugten Zwischenredners, sondern gibt eine zweite, sachlich eingehende Antwort, so daß wir den Uebergang zu unserm Verse so formuliren können: „Gesetzt aber, es wäre so, wie Du sprichst, so hättest Du freilich kein Recht zu murren. Wie viel weniger nun aber, da Gott" u. s. w. V. 22. Zur Rechtfertigung im Einzelnen bemerken wir zuerst, daß das Particip θέλων nicht gerade mit „weil", sondern vielmehr mit „indem" oder „zugleich damit, daß" aufzulösen ist, was die Mitte hält zwischen dem „weil" und dem „obgleich". Seine Attribute allseitig an seinen Geschöpfen zu manifestiren, ist Gottes Wille und muß es sein; so auch, wenn es sich trifft, das Attribut seiner Gerechtigkeit an den Bösen. Darin liegt aber nicht, daß dieser Wille Gottes Böse erzeugt, sondern nur, daß Gott seine Gerechtigkeit, wo er Verstockte vorfindet, an diesen offenbart, s. Röm. 1, 18: „Es offenbart sich Gottes Zorn", aber an jenen, „welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten". Gerechtigkeit (ὀργή) und Barmherzigkeit (zu welcher die Langmuth = μακροθυμία gehört), wie sie bei Gott in Eins zusammenfallen, so offenbart sie auch Gott in Einem an dem Loose der beharrlich Verstockten. Wenn also Gott freilich, sagt uns der Apostel, an den Gefäßen des Verderbens seine Gerechtigkeit manifest machen will (im Sinne von: offenbaren wollen muß), so ist es doch zugleich große Barmherzigkeit (Langmuth), daß er sie erträgt (ἤνεγκε: φέρειν = dulden, aufrecht erhalten, nicht beim ersten Ungehorsam stracks niederschmettern). Doch selbst wenn man darauf bestehen wollte, das Particip θέλων mit „weil" aufzulösen, so würde doch die Absicht Gottes, seine Gerechtigkeit zu offenbaren, immer nur als Grund zur langmüthigen Ertragung der Bösen, noch keinenfalls als Grund ihrer Bosheit bezeichnet. Wir erinnern weiter, daß die σκεύη ὀργῆς in der Fortsetzung des Bildes vom Töpfergefäß nicht als „Werkzeuge" oder Mittel des Zornes d. i. der zürnenden Gerechtigkeit, sondern als „Gefäße", d. i. als Behältnisse, aufzufassen sind, welche

den göttlichen Zorn in sich aufnehmen und ansammeln, aber, wie Chrysostomus beifügt, durch ihre eigene Verhärtung (*διὰ τῆς οἰκείας σκληρότητος*). Dann machen wir darauf aufmerksam, daß in dem Attribut zu diesen „Zornesgefäßen“ *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* = „bereitet zum Verderben“ das Particip durch *ὑπὸ θεοῦ* zu ergänzen, wie mit Andern Estius thut, gar kein Grund vorliegt: wollte der Apostel die Zubereitung zum Verderben von Gott ausgehen lassen, warum schrieb er dann nicht übereinstimmend mit dem *προητοίμασε* des folgenden Verses: *κατήρτισε*; und ist diese Abweichung der Diktion um so auffallender, weil sie der von uns oben schon angemerkten Differenz in dem Endurtheil des allgemeinen Gerichtes über die Erwählten und Verworfenen, Matth. 25: „Das Reich, welches euch, den Gesegneten, und das ewige Feuer, welches dem Teufel bereitet ist“, zu entsprechen scheint. Ja selbst wenn es beim Gerichte hieße: „Das Feuer, welches euch bereitet“ ist, so würde sich solche Sentenz noch keineswegs mit unserem im Sinne der Rigoristen verstandenen Ausdruck „Gefäße von Gott zum Verderben bereitet“ decken: denn Jeder fühlt den Unterschied zwischen den beiden Sätzen; „Gott hat ewiges Feuer oder Verderben für beharrlich Verstockte zubereitet“, und: „Gott hat für das Verderben oder das ewige Feuer beharrlich Verstockte zubereitet“. Letzterer Ausdruck ist der Schrift völlig fremd. Man nehme also *κατηρτισμένα* im medialen oder adjektivischen Sinne (Vulg. in der Hinsicht sehr gut: apta) = die sich selbst zubereitet haben. Sohin gestaltet sich der Sinn des Verses im Zusammenhang mit dem vorigen also: Gott besteht nicht einmal auf das absolute Recht des Töpfers, von Geschöpfen derselben Art (Menschen) die Einen zu einem unehrenhaften, die Andern zu einem ehrenvollen Ziele von vorn herein zu machen oder zu bestimmen. Wir wollen für diese Auffassung noch einen griechischen Zeugen aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts, den h. Methodius in der Schrift „über die Auferstehung“ heranziehen (bei Oekumenius, *in cap. 9 ep. ad Rom.*): „‘Das eine Gefäß zu Ehren, das andere zu Unehren‘. Nicht als ob Gott die Einen zu Guten, die Andern zu nicht solchen mache: das sei fern. Vielmehr sind alle Wohlthaten Gottes Allen gemeinschaftlich, und so viel an ihm liegt, d. h. nach seinem Rathschluß und Willen wollte er, daß Alle gut, tugendhaft und gläubig

waren.“ *) Gott also, weit entfernt, nach Willkür die Einen gut, die Andern schlecht zu machen, (V. 22) trägt vielmehr, während er seinen Zorn und seine Macht kund zu geben gewillt ist, Solche, die ihrerseits zum Verderben bereitet oder fertig sind, mit großer Langmuth. Der Apostel sagt nicht, daß die Bereitung zum Verderben von Gott ausgehe, sondern sagt nur, einmal, daß die Ertragung, welche freilich die Möglichkeit der Verhärtung veranlaßt, Langmuth (also Gnade) sei, und dann, daß Gott eventuell solche Verhärtung zu seiner Verherrlichung dienen zu lassen gewillt sei. Der Leser möge urtheilen, ob darin eine Reprobation auch nur im Sinne Augustins, geschweige Calvins enthalten sei. Doch weiter. — V. 23: „indem er zeigen wollte den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Gefäßen der Erbarmung, welche er zur Herrlichkeit vorbereitet hat“. Zur grammatischen Construktion bemerken wir, daß wir diesen Vers als zweites Glied des Vordersatzes, zu dem nach 24 in gedachter Weise zu supplirenden Nachsatz betrachten, daß wir uns das ἵνα als abhängig von dem θέλων des vor. Verses denken, daß wir endlich das Verbum finitum dieses Satzgliedes aus dem Relativsatze des folgenden Verses ergänzen, also: „wenn er, indem er . . ., uns berief.“ Doch auf diese Grammatikalien kommt es für unsern Zweck weiter nicht an. Aber auch inhaltlich ist dieser Vers für die in Untersuchung stehende Controverse schon von geringerem Belang. Daß Gott in der Berufung zur Gnade und zu den Heilsmitteln des Christenthums völlig frei sei, der Gedanke liegt freilich auch hier wieder zu Grunde. Daß aber die Zubereitung zur Glorie ohne Rücksicht auf menschliche Leistung geschehe, ist nicht gesagt; vielleicht könnte man sogar in dem vom Apostel gebrauchten Ausdruck προετοιμάζειν mit Chrysostomus eine Andeutung für die mildere Auffassung finden; denn ein Bilden oder Zubereiten ist noch kein Schaffen, schließt vielmehr die Bildsamkeit und Eindrucksfähigkeit des zu Bildenden ein. Man fasse aber hier die „Berufung“ in V. 24 nicht als die praedestinatio ad gloriam im technischen Sinne, sondern als zeitliche Ausführung eines

*) Ὁ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὁ δὲ εἰς ἀτιμίαν. οὐκ ἐπειδὴ τοὺς μὲν ἀγαθοὺς, τοὺς δὲ οὐ τοιούτους ποιεῖ ὁ θεὸς ἅπαγε, ἀλλὰ πάντα μὲν τὰ τοῦ θεοῦ χρήματα πρὸς πάντας κοινὰ, καὶ τάχε ἦκον εἰς αὐτὸν, τοῦτ' ἔστι κατὰ τὴν ἑαυτοῦ βουλὴν καὶ θέλημα ἐβούλετο πάντας εὐδοκιμεῖν καὶ ἐνορέτους εἶναι καὶ πιστούς.

ewigen Rathschlusses: freilich diese zeitliche Berufung (zur christlichen Gnadenordnung) ist ein Posterius im Verhältniß zur ewigen Vorbestimmung zur Glorie; daraus folgt aber augenscheinlich noch nicht, daß diese letztere der Vorbestimmung zur Gnade auch im ewigen Rathschlusse Gottes vorangehen müsse. Wir sind fertig.

Nimmt man nun aber, wie wir anfangs andeuteten, hinzu, daß der Apostel in dem besprochenen Absatz Gott mit seiner Gnade in den Vordergrund stellt, und die entsprechenden Bethätigungen der menschlichen Freiheit mit V. 30 ff. nachfolgen läßt, so verliert sich wohl das letzte Bedenken, das an einzelnen herben Ausdrücken haften mochte. Es ist ja auch ganz natürlich: soll der Mensch zu thatkräftigem Handeln aufgefordert werden, dann tritt die Freithätigkeit desselben vor, damit sie angespornt werde, so besonders 1. Kor. 9, 24 ff.; gilt es die demüthige Anerkennung eigener Ohnmacht und gläubige Anbetung der göttlichen Majestät, dann wird Würde und Energie der Gnade betont. Daß an unserer Stelle der letzte Gesichtspunkt gewählt ist, spricht für sich selbst. Daß darüber aber der andere nicht verkannt oder in seinem Rechte verleugnet sei, zeigt der Verfolg des Kapitels. Doch es ist genug, manum de tabula.

10. Rationelle Erörterung. — Wir brauchen nicht zu verkennen, daß die strengere Fassung der Prädestinationslehre einige Vortheile der Theorie für sich hat; diese werden jedoch unseres Erachtens durch eben so viele oder noch größere Nachtheile aufgewogen. Ohne irgendwie entscheiden oder auch nur dem Leser vorgreifen zu wollen, skizziren wir folgende Erwägungen. Die Rigoristen provociren gegen die mildere Ansicht und für den von ihnen im ewigen Rathschlusse Gottes angesetzten ordo salutis in der Aufeinanderfolge seiner Momente auf die Gesetze der göttlichen Weisheit. Die Satzung der Weisheit heischt, wird gesagt, daß zuerst der beabsichtigte Endzweck ins Auge gefaßt, und daraufhin erst das Mittel zur Erreichung desselben beschlossen werde: hier ist der Endzweck die Seligkeit, das Mittel die wirksame Gnade. Daher muß in der ewigen Vorbestimmung Gottes die Beseligung der Begnadigung voraufgehen, letztere also durch die erstere bedingt werden. Indeß erachten wir, daß diese Ordnung der Willensaktionen doch wohl nur gelten dürfte bei einer absoluten und unbedingten Beabsichtigung des Zieles, während bei einer bedingten hypothetischen Zwecksetzung die Wahl der Mittel dieser voraufgehen kann. Ehevor Gott

den Beschluß zur Ertheilung wirksamer Gnade an die Einzelnen faßt und kraft dieses Rathschlusses ihre zukünftigen Verdiensthandlungen mit seinem allwissenden Auge überschaut: ehevor, sagen wir, ist Gottes Wille, diese oder jene zu beseligen, nur noch ein bedingter, und wird erst durch diese Gnadenwahl ein absoluter. Warum sollte also die Wahl zur Gnade nicht der zur Seligkeit voraufgehen dürfen? Gegentheils, wenn der ewige ordo salutis auch hinsichtlich der Abfolge seiner Momente in der zeitlichen Ausführung desselben sich reflektirt und reflektiren muß: sollten wir da nicht, weil doch in der zeitlichen Ausführung der Heilsordnung die Begnadigung (gratia) der Beseligung (gloria) voraufgeht, aus dem Reflexe einen Schluß auf das Urbild auch in der Aufeinanderfolge der Einzelmomente zu machen uns erlauben dürfen? Was dann folgt, ist einleuchtend.

Weit mehr Gewicht legen wir auf folgendes Argument zu Gunsten der, wenn sie nun einmal so heißen soll, larern Prädestinationslehre. Wir gehen von dem offenbar unangreiflichen Grundsatze aus: wo immer Verdienst vor Gott gilt, da ist auch die Rücksicht Gottes auf dies Verdienst gegeben. So wie nun aber die Gnade zwar überhaupt unverdient ist, diese ihre Gratuität sich jedoch in aller Schärfe nur auf die erste Gnade bezieht, die folgenden Gnaden vielmehr, obschon in ihrer Grundlage, der ersten Gnade, unverdienbar, dennoch für sich genommen mit Einschluß ihres endlichen Complementes, der Seligkeit, im Sinne der Kirchenlehre verdient werden können, bez. müssen: so, meine ich, müsse in vollständiger Parallele gesagt werden: zwar gilt für die Vorbestimmung überhaupt, d. h. wie man hier sagt, adäquat genommen, die göttliche Rücksichtslosigkeit (man gestatte den Ausdruck der Abrundung des Gedankens wegen) auf menschliches Verdienst, indeß in aller Schärfe doch nur für die (erste) Gnade; allerdings erstredt diese Rücksichtslosigkeit, in der ersten Gnade grundgelegt, ihre Signatur auch auf alle folgenden Gnaden mit Einschluß der Glorie, allein doch nur in so weit, als diese auf jene Gnade zurückgehen; an sich genommen tritt für sie, somit insbesondere für die Glorie, die Rücksichtnahme auf das menschliche Verdienst nothwendig ein. Das ist genau der Gedanke der Mildern: die Vorbestimmung zur Glorie, formell für sich genommen, erfolgt post praevisa opera. Uns scheint diese Parallele theoretisch unumgänglich; und nur vom positiven Gesichtspunkte aus räumen wir ein, daß eine Differenz besteht, indem

die Kirchenlehre für Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit eines solchen Verdienstes sich unzweideutig ausgesprochen, in der Annahme conformer Berücksichtigung desselben freilich das letzte entscheidende Wort nicht gesprochen hat.

Aber auch das Argument, welches sich der gesunde Menschenverstand nicht wird rauben lassen, legt einiges wenn auch nicht entscheidendes Gewicht zu Gunsten der mildern Ansicht in die Wagschaale: die Gnadenlehre enthält des Dunkeln und Geheimnißvollen, des Schwierigen und Unergründlichen genug; warum sollen wir ohne Noth das Dunkel mehren und die Schwierigkeit steigern? Auch bei der gelindern Darstellung bleibt das arcanum praedestinationis mysterium des Tridentinum in seiner Integrität bestehen; will man aber der strengern Fassung in ihrem ethischen Reflex ehrfurchtsvolle Verdemüthigung des Menschen vor der erhabenen Majestät Gottes nachrühmen, so fürchte ich, daß solche vielmehr in eine niederschmetternde Vernichtung umschlagen müsse. Das Helldunkel, welches auf dem Grunde der christlichen Geheimnißlehren schimmert, wirft doch sonst einen milden Lichtstrahl aus: hier, fürchte ich, wird das Dunkel ohne alle mildernde Lichtfärbung belassen zu einer düstern Finsterniß, in der unheimliches Grausen das arme Menschenkind ergreift.

Schließlich noch die Erwägung. So bereitwilligst wir zugestehen, daß das Kirchenamt in keiner Weise lehrhaft eingegriffen hat, so daß es unfraglich Jedem unbenommen bleibt, auch für die strengere Auffassung innerhalb der gezeichneten Grenzen sich zu erklären, so glauben wir doch, daß man, wenn man unbefangen dem Geist, welcher besonders im liturgischen Gebetsschatze der Kirche weht, sich hingibt, eher der mildern als der strengern Auffassung zu huldigen wird geneigt werden. Und das ist doch auch eine wenngleich nicht streng dogmatische Form, in der man einer christlichen Wahrheit habhaft werden kann. Wir verweisen nur auf das bekannte, in Missale und Brevier aufgenommene, im erstern als *oratio pro vivis et defunctis* überschriebene Gebetsformular: Omnipotens sempiterne deus, qui vivorum dominaris simul et mortuorum, omniumque misereris, *quos tuos fide et opere futuros esse praenoscis*, te supplices exoramus, cet. Auf dies schöne Gebet macht auch der liebenswürdige Heilige Franz von Sales aufmerksam, indem er sich entschieden für die mildere Auffassung als die liebenswürdigere (amabilior) ausspricht,

Salesius, welcher, wenn auch kein großer scholastischer Theologe, doch nicht blos in der Ascese, sondern auch in der praktischen Theologie tiefe Einsicht bekundet. Vgl. Theotimus oder von der göttlichen Liebe.

11. Die Stellung der Unmündigen in der göttlichen Vorbestimmung. — Es gibt eine Klasse von Menschen, auf welche das Vorhersehen von Verdienst und auch von Mißverdienst (im persönlichen Verstande) und daher die Unterscheidung zwischen praed. ad gratiam und ad gloriam augenscheinlich keine Anwendung findet. Es sind die Unmündigen, welche vor den Jahren der Unterscheidung absterben. Nach der so oft gedachten Voraussetzung, welche wir zu machen berechtigt sind, gelangt ein Theil derselben zur Taufe und daher zur Seligkeit ohne persönliches Verdienst, ein anderer gelangt nicht zur Taufe und daher nicht zur Seligkeit des Himmels ohne persönliches (d. h. aktuelles) Mißverdienst. Halten wir an dieser Voraussetzung fest, so kann die göttliche Vorbestimmung der Erstern zur Glorie, welche für diese mit der Vorbestimmung zur Gnade so in Eins zusammenfällt, daß kein Gnadenverdienst zwischentritt, selbstredend auch nicht post oder propter praevisa merita (utpote quae nulla sunt) erfolgen, d. h. sie kann lediglich in der freien Auswahl Gottes ihren Grund haben. Doch das wird man sich schon gern gefallen lassen. — Aber wie verhält es sich nun mit der andern, vielleicht der Zahl nach größern Hälfte dieser Unmündigen? Ihre Ausschließung von dem Himmel oder ihre Verdammung, obgleich sie auf Grund der Erbschuld, folglich post praevisum peccatum originale von Gott beschlossen wird, kann doch nicht post oder propter praevisa peccata *actualia* erfolgen, denn auch hier gilt gleichmäßig: utpote quae nulla sunt. Diese Verdammung muß also von Gott ohne Rücksicht auf persönliche Verschuldung von Ewigkeit beschlossen worden sein; denn der Einfall, sie würden der Verdammung anheim gegeben, weil Gott vorher gewußt, daß sie bei längerm Leben schwer gesündigt haben würden, verdient kaum Erwähnung, jedenfalls keine weitere Erwägung, weil Gott wie nur wirkliches Verdienst belohnen, so nur wirkliche Schuld bestrafen kann. Kann man sich nun hier nicht bei der oben S. 208 ff. erörterten Auffassung beruhigen, daß Gott im Allgemeinen doch auch ihr Heil will, aber nicht gehalten ist, zu Gunsten Einzelner auf die freien Handlungen der Andern bestimmend einzuwirken oder den Verlauf der Secundärursachen zu perturbiren, so sehe ich wirklich nicht

ein, wie man in Bezug auf diese in Allem apart gestellte Menschenklasse der Annahme einer absoluten Heilswahl auf Seiten Gottes sich entziehen will. Aber freilich ist nun, wie wir gleichfalls wissen, die absolute Nichtprädestination der Andern, welche allerdings mit der absoluten Prädestination der Einen einschließlich gegeben ist, keine Reprobation im Sinne der Verdammung zur positiven Unseligkeit der Hölle, sondern einfacher Ausschluß von der übernatürlichen Seligkeit des Himmels, mit welchem ein hohes Maß natürlicher Seligkeit bestehen kann und sehr wahrscheinlich besteht.

12. Resümee und Schluß. — Recapituliren wir schließlich, indem wir die im Detail über die Vorbestimmung erörterten Lehrsätze, Lehrmeinungen und Irrthümer in gedrängten Gruppen zusammenstellen. Solche Uebersicht fördert eine fruchtbare Gesammtanschauung.

Die beiden häretischen Extreme in der Prädestinationslehre sind also zu bezeichnen. In der einen Richtung heißt es: Es gibt keine eigentliche Vorbestimmung. Gott ertheilt die Gnade je nach natürlichem Verdienste des Menschen. Die Initiative in der Heilswirkung geht von diesem aus und Gott tritt mit seiner Gnadenhülfe nur nachträglich hinzu. Sohin ist es der Mensch selbst, welcher sich ausscheidet. Das ist der Pelagianismus in beiden Formen. — Das Extrem in der entgegengesetzten Richtung lautet: Gott hat von Ewigkeit vor aller Voraussicht der Zukunft und ohne alle Rücksicht auf zukünftiges Mißverdienst oder auf Verschuldung Einige zur positiven Unseligkeit der Verdammung vorbestimmt. Die Lästerung Calvins. — Was innerhalb dieser beiden Extreme liegt, darf nicht als unkatholisch gebrandmarkt werden.

Aber auch innerhalb der von der katholischen Kirchenlehre abgesteckten Schranken bewegen sich zwei verschiedene theologische Richtungen; beide bemüht, die Würde göttlicher Gnade und die Realität menschlicher Freiheit festzuhalten, beide auch bestrebt, die Harmonie zwischen Göttlichem und Menschlichem in der Heiligung herzustellen. Ueber das Ergebniß dieser Bemühung und Bestrebung haben wir uns ausgesprochen. Wollen wir aber die im Vorigen auseinander gehaltenen Momente der Darstellung beiderseits zu einer Gesammtvorstellung zusammenfassen, so können wir beide Richtungen folgender Maßen charakterisiren.

Die strengere Lehrmeinung, welche wir im Allgemeinen die des

hl. Augustin und seiner Anhänger nennen dürfen, lautet also: Die ewige Vorbestimmung Einiger zur Seligkeit, einschließlich die Nichtvorbestimmung Anderer, hat in Gottes Allwissenheit keine andere Grundlage zur Voraussetzung als den paradiesischen Sündenfall, in den die ganze Menschheit verwickelt ward. Da Gott auch an dem in Adam gefallenen Menschengeschlechte seinen Weltplan verwirklichen konnte, so ließ Gott die Ursünde, wiewohl er sie ewig vorhersah, geschehen. In Folge dieser Sünde jedoch lastet auf der gesammten Menschheit die Erbschuld, welche diese zu einer „verdammlichen Masse" macht. Um Christi des Erlösers willen wählt Gott aus dieser dem Untergang überantworteten Masse Einzelne ohne Rücksicht auf ihr künftiges Verdienst heraus, um ihnen das in Christo freilich der Bestimmung nach für Alle errungene Heil zuzuwenden, in der Absicht, an diesen seine Güte und Barmherzigkeit zu offenbaren. Er bestimmt sie also zur Glorie und darauf hin entschließt er sich, ihnen die wirksame Gnade zu geben, mit der sie ihr Heil unfehlbar gewinnen werden. Die zeitliche Ausführung dieses ordo praestabilitus verläuft daher unabänderlich nach Gottes ewigem Rathschlusse. Die Andern nicht Herausgelesenen verbleiben im Gros der verdammten Masse. Da Gott an ihnen seine Gerechtigkeit documentiren will, so geht er bei ihnen mit seiner wirksamen Gnade vorüber. Wegen ihrer Erbschuld werden sie verdammt, die etwa zutretende aktuelle Verschuldung kann die Strafe ihrer Verdammung nur steigern. Freilich erhalten auch sie die zureichende Gnade, allein das ist eine solche, welche zuverlässig in der Zeit erfolglos bleiben wird. Während die Erwählten für unverdiente Auszeichnung sich zu bedanken haben, können die in der Verdammung Belassenen sich nicht beklagen, da Gott gegen sie nur gerecht handelt. — Wenn rigoristisch gesinnte Theologen dennoch hinsichtlich der Reprobation die Schärfe des Systems aufgeben, und der Auffassung, sie erfolge erst auf Grund vorgesehenen persönlichen Mißverdienstes, beitreten (in der Gegenwart mögen sie vielleicht die Mehrzahl ihrer Partei bilden) so schrumpft bei diesen die theologische Controverse auf die Frage der Vorbestimmung zur Seligkeit ante oder post praevisa opera ein.

Die mildere Auffassung läßt sich etwa so vernehmen: So unergründlich auch der göttliche Rathschluß sein mag, *Einigen vor Andern* eine Gnade zu ertheilen, welche zuverlässig Erfolg haben

wird, so hebt doch dieser göttliche Rathschluß die menschliche Freiheit nicht auf. Auch diese Gnade ist eine solche, welcher der Mensch widerstehen kann. Er stimmt ihr also freithätig zu, und indem er ihr also zustimmt, verdient er. In Anbetracht und unter Berücksichtigung dieses von Gott von Ewigkeit vorgesehenen Verdienstes bestimmt Gott diese Menschen zur Seligkeit. Es war Gottes Wille (antecedenter), allen Menschen zur Seligkeit zu verhelfen; aber die von Ewigkeit gleichfalls vorgesehene böswillige Veruntreuung der auch den Andern in ausreichendem Maße zubereiteten Gnade, d. h. die vorgesehene freie Verschuldung auf ihrer Seite bewog Gott nachgerade (voluntate consequenti), sie von der Bestimmung zum ewigen Leben auszuschließen und der Verdammung anheim zu geben. Diese Schuld ist aber nicht die ererbte, sondern die persönliche; denn der bloßen Erbsünde wegen geht unter den Erwachsenen Niemand verloren; und von den Unmündigen gilt wenigstens, daß Keiner derselben zur positiven Unseligkeit verdammt wird.

Auch wenn man der mildern Auffassung der Prädestinationslehre beipflichtet, löset sich das Mysterium der Gnadenwahl nicht vollends auf. Die Schwierigkeit liegt dann freilich nicht in der Vorbestimmung zur Seligkeit oder in der Verwerfung, beide für sich genommen, sondern in der verschiedenen Zubereitung der Gnade auf Seiten Gottes, der Gnade, welche bei den Vorbestimmten eine wirksame, bei den Verworfenen eine blos zureichende ist. Wenn man es nun vielleicht auch den Molinisten zugeben darf, daß der Unterschied zwischen wirksamer und zureichender Gnade nicht lediglich in der verschiedenen Natur beider Formen der Gnade liege, so muß man doch auf jeden Fall einräumen, daß mit der Zubereitung wirksamer Gnade, woher diese auch immer ihre Signatur und Wirksamkeit entnehmen möge, eine unverdiente Auszeichnung Einiger, eine besondere Vorliebe Gottes gegen sie ohne Rücksicht auf ihr Verdienst bezeichnet werde. Worin hat aber diese Bevorzugung ihren Grund? Darauf läßt sich nur antworten: in dem ewigen, für uns unergründlichen Wohlgefallen Gottes. Die ungleiche Austheilung der Gnade ist ein Geheimniß, dessen Schleier sich für uns, wenigstens im diesseitigen Leben, niemals lüften wird.

Alphabetisches Namen- und Sachregister.

(Die Zahl zeigt die Seite an.)

A.

Adjutorium quo und sine quo 193, sonst s. Beistandsgnade.

Akt, der Liebe (actus caritatis), ob jede heilsame Handlung ein solcher 20; heilsamer A. (a. salutaris) im milderen u. strengeren Sinne 102; verdienstlicher A. (a. meritorius) 102 ff., das Weitere s. Verdienst.

Aktuelle Gnade, Worterklärung 11 f.: ihr Verhältniß zur hlgm. 29; ihre Natur 30; ihr Verhältniß zur menschlichen Mitwirkung 31.

Auxilium gratiae s. Beistandsgnade; a. speciale bei der Beharrlichkeit 169 ff.

Arausikanische Concilien, das zweite über die Unverdienbarkeit der Gnade 126; über die Gnade im Verhältniß zum Verdienst 114; über die zuvorkommende Gnade 155; über die Beharrlichkeit 171, über die Vorbestimmung 217; die Bedeut. dieser Concilien in der Gnadenlehre überhaupt 236.

Augustin, genannt doctor gratiae 93, 176 u. 235, über die Unverdienbarkeit der Gnade 125 f.; ob A. natürlich gute Handlungen anerkennt 150 ff.; seine Gnadenlehre von den Jansenisten mißbraucht 182 ff.; seine Vorbestimmungslehre 230 ff.; A.'s Ansichten keineswegs allgemein bindend 234 f.; A. mißversteht den Apostel Paulus 248.

Augustinianismus 189 u. 191 f.

B.

Bajus, seine Irrthümer in der Gnadenlehre 145, 163, 205.

Banez, seine Lehre von der physischen Vorbewegung 189 f.

Bedingt Zukünftiges, das göttliche Vorwissen desselben 192; es erklärt die Vorbestimmung nicht 216 f. und kann die Ausschließung der nicht getauften Kinder vom Himmel nicht begründen 255.

Beharrlichkeit, ihr Begriff historisch entwickelt 169 f.; passive und aktive B. 170; die aktive erfordert einen besonderen Beistand Gottes 171; die Gabe der B., in welchem Sinne sie nicht allen Gerechten zu Theil wird 171 f.

Beistandsgnade, erklärt 12; im Verhältniß zum Menschen 29; die erste B. schlechthin unverdient 128 ff., die nachfolgende B. verdienbar, theils de congruo 132 f., theils de con-

digno 115 f.; ihre Nothwendigkeit im Stande des Unglaubens 137 ff., während des Rechtfertigungsprocesses 154 ff., im Stande der Gerechtigkeit 163 ff.; im Uebrigen s. die Artikel: Aktuelle Gnade und Gnade.

Belelli u. Berti, Augustinianer 191.

Bellarmin's Ansicht, warum viele Kinder des Heiles verlustig gehen 209.

C.

Calvin, über die Rechtfertigung 37; lehrt die Unverlierbarkeit der Gnade 95 f.; sein absoluter Prädestinatianismus 226 f. u. 256.

Causa, die göttliche Causalität in der Rechtfertigung 53 ff.; insbesondere die Formalursache derselben 58.

Chrysostomus, wird fälschlich des Pelagianismus beschuldigt 125 und 158; wie er Röm. 9 erklärt 247 f.

Concordanz der Gnade und Freiheit 194.

Conditionate futurum, s. Bedingt Zukünftiges.

Congrualverdienst, meritum de congruo, sein Begriff 104 f.; sein Objekt 115 u. 132; Gegensatz zu meritum de condigno s. Verdienst.

Congruismus 194 f.

Consens, Zustimmung zur Gnade, geschieht durch den Willen des Menschen 174; nach den Thomisten gibt ihn die Gnade 189; anders die Molinisten 192.

D.

Dekret, das absolute, nach den Thomisten 189 f.; als Willensbeschluß in der Vorbestimmung 210.

Delectatio, carnalis u. coelestis u. s. w. s. Lusterregung; del. deliberata u. indeliberata 133 f.

Demuth, das ethische Correlat der Gnade 5.

Desintegration der menschlichen Natur durch den Sündenfall 40 f. u. 138.

E.

Efficax gr., efficacia s. wirksame Gnade.

Erbsünder, Proceß seiner Rechtfertigung 60 ff.; der bloßen Erbsünde wegen geht unter den Erwachsenen Niemand verloren 198 u. 258; ob Augustin auf Grund der bloßen Erbsünde ewige Verwerfung angenommen habe 232 ff.

Erlösung, objective und subjective 1 und 34; die Protestanten verwechseln die letztere mit der ersteren 35 u. 74.

Endziel des Menschen, finis supremus et intermedius 120.

F.

Fides, explicita u. implicita 205. f.; formata u. informis 71 f.; fiducialis 67 u. 72 f.; im Uebrigen s. Glaube.

Formalursache der Rechtfertigung 58.

Franz v. Sales, über die Vorbestimmung 254 f.

Freiheit, die Protestanten leugnen die sittliche F. 38; ist Vorbedingung des Verdienstes 104 und 116; im Verhältniß zur Gnade 173 ff.

Furcht, die heilsame, ein Moment der Rechtfertigung 83 f. u. 185.

G.

Gerechtigkeit, u. Heiligkeit, wie unterschieden 3 f.; unhaltbare Unterscheidung beider in der Theorie der Protestanten 38 und 73; G. als Ziel der Rechtfertigung im kathol. Sinne 35 f., nach Auffassung der Protestanten 37 f.; im A. B. 42 f.;

Qualitäten der erlangten G. 88 ff.; G. im strengeren und milderen Sinne 103; G. u. Gnade 227 f. u. 249 f.

Gewißheit, subjective des Gnadenstandes von der Kirche abgelehnt 97 f.; von den Protestanten behauptet 99.

Glaube, Anfang der Rechtfertigung 68 ff.; theoretischer u. praktischer G. 70; gestalteter oder lebendiger und gestaltloser oder todter G. 71 f.; G. im Sinne der Protestanten als Instrument der Rechtfertigung 72; Fiducialglaube 67 u. 74 f.; die sola fides der Protestanten 77; die Glaubensstellen bei Paulus 79 ff.; der G. verlierbar nach Luther, unverlierbar nach Calvin 95 f.; die (erste) Glaubensgnade schlechthin unverdienbar 123 ff.

Gnade, Worterklärung 7 f.; Begriffsbestimmung 9 ff.; Eintheilung 11 ff. aktuelle u. heiligmachende s. d. Art.. Erhebungs- u. Heilungsgnade 12 ff., Erleuchtungs- u. Kräftigungsgnade 14, zuvorkommende, wirksame und zureichende Gnade s. d. Art.; Vorbestimmung zur Gnade s. Vorbestimmung.

Gnadenstand, im Paradiese 40; in der christlichen Heilsordnung 88; kann vermehrt werden, auch verloren gehen 89; kann nicht vermindert werden 91; geht verloren durch jede Todsünde 94 f.; über ihn besteht keine Glaubensgewißheit 97 f.

Gnadenwahl 4 u. 196; Begriffsbestimmung 211; im Uebrigen s. Vorbestimmung.

Gratia, prima bei der wirklichen Gnade 123 u. 129, bei der heiligmachenden Gnade 107, irresistibilis s. unwiderstehliche Gnade; parva s. kleine Gnade; congrua u. incongrua s. Congruismus, im Uebrigen s. Gnade.

Gratuität der Gnade 8 u. 121 ff.

H.

Habitualität der heiligmachenden Gnade 17 ff.

Habitus, Begriffserklärung, seine Arten 18 f.; eingegossener (infusus) H. 19 f.

Heiligkeit 3; wie unterschieden von der Gerechtigkeit im kath. u. akathol. Sinne s. Gerechtigkeit.

Heiligmachende Gnade, Begriff 11; Natur und Wesen 15; Namen vor Alters unbekannt 16; nicht die Substanz der menschlichen Seele 17; sondern eine ihr anhaftende Qualität 18; ist ein eingegossener Habitus 19 f.; ein göttliches Lebensprincip 24; ist nicht der h. Geist selbst 24 f.; auch nicht mit der Liebe zu verwechseln 25 f.; die richtigere Auffassung 26 f.; ihr Verhältniß zur wirklichen Gnade 29; unterliegt nicht als gratia prima, aber als secunda dem eigentlichen Verdienste 115 f.; im Uebrigen s. Gnadenstand.

Heilungsgnade, Begriff 12 f.; im Stande des Unglaubens 136 ff. wozu sie befähigt 139 ff. u. 145; im Verhältniß zum eingeschlossenen Glauben 205 f.

Hermes, seine Auffassung der heiligmachenden Gnade 22 f., der stellvertretenden Genugthuung 23.

Hoffnung, entwickelt sich aus dem Glauben u. führt zur Liebe 84 ff

Hus, seine Lehre über den Sündenstand 163.

I. J.

Jansen, sein „Augustinus“ und die fünf berufenen Sätze 183 f.

Janseniſten, beziehen die Grundſätze der Reformation auf die Natur der Gnade 122; gefährden das Menſchliche im Chriſtenthume 122; fälſchen den Begriff der Freiheit 178; ihre Auffaſſung der zureichenden Gnade 15 und 183; lehren die Unwiderſtehlichkeit der Gnade 182 f.; ſetzen an die Stelle der zureichenden die „kleine“ Gnade 183 und 187; leugnen natürlich gute Werke 145 ff.
Imputationstheorie der Proteſtanten 37; die betreffende Bibellehre 43 ff.
Infralapſarier 226 f.
Inſpirationsgnade 14 u. 206.
Integrität, Integrationsgnade im Paradieſe 13.
Justitia u. justificatio ſ. Gerechtigkeit u. Rechtfertigung.

K.

Kinder, die unmündigen, ob alle die zureichende Gnade bekommen 207 f.; ihre Stellung in der göttlichen Vorbeſtimmung 250 f.
Kleine Gnade, gratia parva, der Janſeniſten 183 u. 187.

L.

Läßliche Sünde, mindert an ſich den Gnadenſtand nicht 91 f.; ſchwächt aber das Gnadenleben 92; auf längere Zeit kann ſich auch der Gerechte ihrer nicht enthalten 166 f.; das bezügliche Privilegium Mariens 168 f.
Leibnitz, gegen den Glauben als Inſtrument der Rechtfertigung 74 f.
Liebe, die reine im Verhältniß zur hlgm. Gnade 25 f.; zur wirklichen 30 f.; zum Glauben 71; zur Rechtfertigung 85 f.; ihr Mangel macht noch nicht jedes Werk zur Sünde 147 f.; die natürliche Gottesliebe 152 f.
Luſterregung (delectatio), die himmliſche und fleiſchliche im Sinne der Janſeniſten 182 f.; die himmliſche, wenn vorwiegend (victrix) im Verhältniß zur fleiſchlichen, iſt den Janſeniſten die wirkſame Gnade 183; überlegte und nicht überlegte L. 184.
Luther, über die Rechtfertigung 37; über den rechtfertigenden Glauben 72 ff.; anerkennt bei den Gerechtfertigten als einzige Sünde den Unglauben 96; leugnet die ſittliche Wahlfreiheit 177 f.; verwirft die abſolute Reprobation 226; ſonſt ſ. Proteſtanten.

M.

Maria, ohne jegliche läßliche Sünde 168 f.
Maſſilienſer ſ. Semipelagianer.
Mathias Flacius hält die Sünde für die Subſtanz des gefallenen Menſchen 49.
Meritum u. ſeine Arten ſ. Verdienſt.
Mißverdienſt, die Rückſichtnahme auf daſſelbe in der Prädeſtination ſ. Vorbeſtimmung.
Mitwirkung des Menſchen bei der aktuellen Gnade 31 f.; bei der Rechtfertigung 56 ff.
Möhler, über ſ. Symbolik im Allg. 34; wie er Stellen des alten Teſt. erklärt 43; ſein trefflicher Ausdruck über die Gerechtigkeit Chriſti im Verhältniſſe zur menſchlichen 48: ſeine Expoſition über den rechtfertigenden Glauben 69; ſeine Anſicht über die natürliche Liebe Gottes 153.
Molina, Molinismus, das Lehrſyſtem zur Vereinbarung der Gnade und Freiheit 189 und 192 ff.; ſeine scientia media 192 f. u. 131,

trägt zur Aufhellung des Geheimnisses der Vorbestimmung wenig bei 216, wie weit man ihm beipflichten dürfe 258.

Motiv, als solches ist bei den guten Werken die Rücksicht auf den Lohn nicht auszuschließen 120.

N.

Natur, im Verhältniß zur Gnade überhaupt 9 f. u. 24, zur heiligmachenden G. 26 f.

Natürlich gute Werke sind möglich, gleichwohl für das Heil unfruchtbar 144 ff. Wichtigkeit dieser Lehre für die Geschichtsbetrachtung 146 f.

Naturstand, Nothwendigkeit der Gnade für denselben 137 f.; was in demselben möglich 144 f.

Naturverdienst, meritum naturae, Begriff 103; bleibt für die Vorbestimmung außer Rechnung 213.

Nothwendigkeit der Gnade s. Beistandsgnade.

O.

Opus, opera u. seine Arten s. Werke.

Orange, die Synoden von s. Arausikanische Concilien.

P.

Pelagius, Pelagianer, Pelagianismus, im Allgemeinen charakterisirt 122; sie lehren die Entbehrlichkeit des Gnadenbeistandes 124; leugnen die Unverdienbarkeit der Gnade 125 f.; lehren, daß der natürliche Mensch allen Versuchungen widerstehen könne 138; legen den natürlichen Handlungen des Menschen den höchsten Grad theolog. Vollkommenheit bei 150 f.; leugnen jede Art wahrer Vorbestimmung 212 f.

Perrone, ob Augustin natürlich gute Handlungen anerkannt habe? 151.

Perseverantia finalis u. temporalis 170; im Uebrigen s. Beharrlichkeit.

Petavius, über die Natur der heiligmachenden Gnade 24; sein Urtheil über Augustins Gnaden- und Vorbestimmungslehre 232 u. 235 f.

Praedestinatio und ihre Arten s. Vorbestimmung.

Praedeterminatio u. praemotio physica im thomistischen Systeme 189.

Protestanten, ihre Rechtfertigungstheorie, soweit sie zur katholischen stimmt 35; ihre Abweichung von der kirchlichen Wahrheit 36 ff.; ihre Imputationstheorie 37; leugnen die sittliche Freiheit des gefallenen Menschen 38; trennen die Heiligkeit von der Gerechtigkeit 42; fassen die Sündenvergebung als bloße Zudeckung der Sünde 48 ff.; die Formalursache der Rechtfertigung ist ihnen Christi Verdienst 58; ihre Vorstellung vom Hergange der Rechtfertigung 67 f.; der Glaube als Werkzeug derselben 72 f.; ihr Fiducialglaube 74; ihre sola fides 77; mißverstehen den Apostel Paulus 78 f.; leugnen die Möglichkeit der Erhöhung des Gnadenstandes 92 f.; die Gerechtigkeit könne entweder gar nicht oder nur durch den Abfall vom Glauben verloren werden 94 f.; dringen auf absolute Gewißheit des Gnadenstandes 97 f.; wollen von guten Werken u. ihrer Verdienstlichkeit nichts wissen 104; perhorresciren das opus supererogatorium 118; im Uebrigen s. Luther u. Calvin.

Q.

Quasiverdienst 105.

Quesnell, seine Irrthümer verurtheilt 155, 163 u. 205.

R.

Recht, das, im Verhältniß zur Gnade 5 f., zum Verdienst 102 f.

Rechtfertigung, im Allgemeinen u. als Anfang der Heiligung 3 f.; Worterklärung 34; Begriffsbestimmung im Sinne der Kirchenlehre 35 f.; protest. Auffassung 36 f.; ihre beiden Momente: das positive 39 ff., das negative 48 ff.; ihr Grund und Ursprung 53 ff.; schließt menschliche Mitwirkung nicht aus 56 ff.; bildet regelmäßig einen Proceß 58 ff.; die R. des bloßen Erbsünders 60 ff.; die des wirklichen Sünders in ihren Stadien 65 ff.; der protestantische Gegensatz 67 ff.; der Glaube im Verhältniß zur R., s. Glaube; Furcht, Hoffnung, Liebe, Reue im Verhältniß zur R. 83 ff.; ihre Früchte oder Ergebnisse 100 ff.; im Uebrigen s. Gerechtigkeit und Gnadenstand.

Rectitudo moralis ging durch den Sündenfall verloren 138.

Reformatoren s. Luther, Calvin u. Protestanten.

Reprobation, Verwerfung, im Allgemeinen 211; ihre Realität u. Bedeutung 220 f.; die absolute der Prädestinatianer 224 ff.; die Schrift lehrt sie nicht 227, 237, 244 u. 248; die bezügliche Controverse 230, 232 und 257.

Reue, im Verhältnisse zur Rechtfertigung 83 ff.

S.

Schöpfer, Gnade desselben 10.

Scientia media, ihr Begriff 192; ihr Verhältniß zur sc. visionis u. sc. simplicis intelligentiae 216.

Scotus, seine Definition der Vorbestimmung 211.

Semipelagianer (Massilienser), leugnen die Unverdienbarkeit der ersten Gnade 124 ff.; verkennen die Natur der zuvorkommenden Gnade 155; leugnen die Gnade der Beharrlichkeit 159 f.; geben blos eine Vorbestimmung ob praevisa merita naturae zu 212 f.

Sensus compositus et divisus im thomistischen Lehrsysteme 190.

Stattler, wie er die heiligm. Gnade faßt 22 f.

Status elevationis und st. gratiae s. Gnade u. Gnadenstand.

Substanz des Werkes von der Gnade bedingt 12 u. 136.

Supralapsarier 226 f.

T.

Thomas v. Aquin, seine Darlegung des Wesens der hlgm. Gnade 27 f.; sein Verhältniß zum spätern Thomismus 189; wie er sich die Rechtfertigung des braven Heiden denkt 206; seine Definition der Vorbestimmung 211.

Thomassin lehrt, daß der Gerechte durch den bloßen Habitus gute Handlungen setzen könne 165.

Thomisten, ihre Lehre über die wirksame Gnade, die physische Vorbewegung u. die unbedingten Rathschlüsse 189 f.; wissen von keiner scientia media 216.

U.

Uebernatürlich, die Gnadenordnung ist übern. 9 f.; Habitus 19 f.; übern. Erhebung 24; Verhältniß desselben zur Natur 26 u. 128 f.; das Uebern. am Verdienste 101 f.; übern. gute Werke sind nur in der Gnade möglich 159 f.

Ueberverdienstlichkeit der Werke, opera supererogationis 117 f.

Ungleichheit der Gnadenvertheilung 196 ff., 218 u. 258.

Unmündigen, die s. Kinder.

Unverdienbarkeit der Gnade überhaupt 121 ff.; der ersten Glaubensgnade im strengen Sinne 123 ff.; modifizirt sich bei den nachfolgenden Gnaden 132 ff.; der Beharrlichkeit 172; der Vorbestimmung zur Gnade 215 f.

V.

Valence, das Concil von, 219 und 225 f.

Venialsünde s. läßliche Sünde.

Verdienst, Begriffserklärung 102 ff.; seine Voraussetzungen 103 f.; de condigno und de congruo 104 f.; die guten Werke des Gerechten sind verdienstlich 109 ff.; Protestanten verwerfen das Verdienst 111 ff.; die Schriftlehre 113; Object des condignen Verdienstes 115 f., Requisite desselben 116 f.; Ueberverdienstlichkeit 117 f., Möglichkeit des Verdienens für Andere 118 f.; der Grund des V. wird nicht verdient 129; Objecte des Congrualverdienstes 115 u. 132. f.; menschliches Verdienst in der Vorbestimmung, s. Vorbestimmung.

Voluntas antecedens und consequens 225 u. 257 f.

Vorbestimmung, ihr Begriff 210; ihre Arten 211; ihre Realität im Allg. 212 ff.; Unterscheidung der V. zur Gnade u. zur Seligkeit 214 f.; die erste gründet sich nicht in der Voraussicht menschlichen Verdienstes 216; das Geheimnißvolle dieser V. 218 ff., ob die V. zur Glorie als solche wegen vorausgesehenen Verdienstes geschehe, ist controvers 221 ff., die hierauf bezügliche Ueberlieferungslehre 230 ff., die Schriftlehre 230 ff.; rationelle Würdigung der Controverse 252 ff.; die Stellung der Unmündigen in der V. 255 f.; die mildere u. die strengere Auffassung überhaupt 223 und 256 f.; Vorbestimmung als Verwerfung, s. Reprobation.

W.

Wahl s. Freiheit und Gnadenwahl.

Werke, Handlungen, gute im Allgemeinen 100 f.; heilsame 102; verdienstliche 100 ff.; die guten im Verhältniß zur Rechtfertigung 105 ff.; natürlich gute sind möglich 144 ff, des Weiteren s. natürlich; die Werke im Verhältniß zur Vorbestimmung, s. Verdienst.

Werkzeuglichkeit des Glaubens im protestant. Sinne 72 f.

Wirkliche Gnade s. aktuelle Gnade u. Beistandsgnade.

Wirksame Gnade, Begriff 15; Natur u. Wesen 174 f.; hat unfehlbaren Erfolg 175 f.; nöthigt in keiner Weise 177 f.; ist daher nicht unwiderstehlich 178; die Jansenisten mißdeuteten sie 178; wie sie von den verschiedenen theologischen Parteien gefaßt wird 189 ff.; begründet eine göttliche Vorliebe für Einzelne 218 und 258; ist der Springpunkt im Geheimniß der Prädestination 15, 172 und 258; ihre Ertheilung, s. Vorbestimmung.

Z.

Zureichende Gnade, Begriff 15; Natur und Wesen 175, Realität 185 f., entfernt u. unmittelbar zureichend 15 u. 186; von den Jan-

seniſten als kleine Gnade mißdeutet 187; ihr innerer Unterſchied von der wirkſamen 188 ff.; ihre Ertheilung an Alle 198; bei den Gerechten 199 f.; bei den Sündern 200 ff.; bei den Ungläubigen 203 ff.; bei den Unmündigen 207 ff.; z. Gnade als erfolgloſe, ſ. wirkſame Gnade u. Vorbeſtimmung.

Zuvorkommende Gnade, praeveniens gr., Begriff 14; Realität 155 ff.; von den Semipelagianern geleugnet u. von Auguſtin vertheidigt 155 ff.; bei jedem Heilsakte 159 f.

BT 761 .O88 1873
SMC
Oswald, J. H. (Johann
Heinrich), 1817-1903.
Die Lehre von der
Heiligung : das ist,
BAN-4684 (awsk)